المكتبة
الفلسفية

دراسات فى

مذاهب فلاسفة المشرق

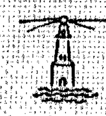
تأليف

دكتور محمد عاطف العراقى

مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٧٣



دار المعارف بمصر



دراسات فى

مذاهب فلاسفة المشرق



المكتبة
الفلسفية

دراسات فى

مذاهب فلاسفة المشرق

تأليف

دكتور محمد عاطف العراقى

مدرس تاريخ الفلسفة بجامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٧٣



دار المعارف بمصر

الطبعة الأولى ١٩٧٢ م
الطبعة الثانية ١٩٧٣ م

الناشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج.م.ع.

الإهــداء

إلى أستاذ الجيل

الدكتور إبراهيم بيومى مدكور

أقدم هذا الكتاب احتفالا بعيد ميلاده السبعين

تقديراً لأستاذيته واعترافاً بدوره فى تطوير فكرنا الفلسفى

محمد عاطف العراقى



شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بوافر شكره وتقديره للهيئات العلمية فى مصر وخارجها من دول العالم العربى والعالم الغربى ، على ما قدمته من مصادر مخطوطة ومنشورة كانت عظيمة النفع فى هذه الدراسة .

ويخص بالشكر والتقدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب الدكتور جورج قنواتى والجمعية المصرية لتاريخ العلوم . والمعهد العلمى المصرى : ومعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية . والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق .

ملحوظات

(١) الرموز المستخدمة فى القسم الخاص بابن سينا فى هذا الكتاب كالآتى :

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

(٢) الرموز الخاصة بفنون الطبيعيات من الشفاء لابن سينا كالآتى :

ن ١ = السماع الطبيعى

ن ٢ = السماء والعالم

ن ٣ = الكون والفساد

ن ٤ = الأفعال والانفعالات

ن ٥ = المعادن والآثار العلوية

ن ٦ = النفس .

ن ٧ = النبات .

ن ٨ = الحيوان .

(٣) الصفحات المشار إليها بالنسبة للسماع الطبيعى والسماء والعالم والكون والفساد والأفعال والانفعالات والنفس والحيوان ، هى صفحات طبعة طهران الحجرية . أما بالنسبة للمعادن والآثار العلوية والنبات فقد أشرنا إلى صفحات الطبعة المحققة تحقيقاً حديثاً والتى قامت بها لجنة ابن سينا .

الفهرس

١ ـ فهرس الموضوعات

الصفحة

الباب الثانى

الكائنات اللاحية والكائنات الحية فى طبيعيات ابن سينا

الصفحة

الباب الثالث
بين الفلاسفة والغزالى

الصفحة

٢ - فهرس الأشكال التوضيحية

الصفحة



تصدير عام

(١) منهج ندعو إليه :

نعتقد من جانبنا أن المشتغل بالتراث الفلسفي العربي ، لابد له من آن لآخر أن يقف وقفة تأمل قد تطول وقد تقصر ، يراجع فيها المنهج الذى يسير عليه وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى بحثها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق أو فلاسفة المغرب .

ونحن بدورنا كمشتغلين بهذا التراث ، نحتاج إلى أن نقف هذه الوقفة لنناقش من خلالها بعض الجوانب التى ننبه إليها حتى يتكون لدينا بعد ذلك منهج يدعو إليه اليوم ، معتقدين أن اتباع ذلك المنهج سيؤدى إلى إعادة النظر فى كثير من الأحكام التى توصل إليها فريق كبير من المشتغلين بالتراث الفلسفي العربي .

نعم نحتاج إلى تلك الوقفة من وقفات التأمل لأنها بما تتضمنه من جوانب ، ستؤدى إلى تغيير مسار دراستنا لمشكلات هذه الفلسفة .

الجانب الأول يتمثل فى قيام الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية للأسف الشديد ببلورة هذه الفلسفة حول موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ، بحيث أخذوا يدورون حول هذا الموضوع سنوات وسنوات وإلى يومنا هذا ، حتى تحولت الفلسفة عند هذا الفريق من الدارسين الباحثين إلى صورة نكاد نقطع بأنها صورة خاطئة ومهوشة . إذ أنها جعلت فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب ، فلسفة مغلقة لافلسفة مفتوحة . وتجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح ، لايكون إلا بمحاولة استخلاص ما فى فلسفة الفيلسوف فى منازع عقلية ، وتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية فى مجال الفكر الفلسفي فى حد ذاته كفكر فلسفي حتى نصل إلى اليقين والبرهان .

ونحن إذا كنا نقول بهذا اليوم ، فليس معنى ذلك طرح هذه المشكلة جانباً واستبعادها ، إذ أنها جزء من التراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب أو فلاسفة الإسلام . وهذا التراث يمثل ماضينا ، من نسى ماضيه فلا حاضر له ولا مستقبل . ولكن

فرق ، وفرق كبير ، بين أن تدرس هذه المشكلة «كتراث» ، وبين أن تصبغ دراستنا لجوانب الفلسفة المتنوعة بصبغة هذا التوفيق ، خاصة وأن هذه المشكلة – كما سنقول عنها بعد قليل – أصبحت مشكلة تاريخية ، أى أصبحت فى ذمة التاريخ والتاريخ وحده :

الجانب الثانى ، هو أن الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ما زالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة بمعناها المحدد الدقيق ، موضوعات لانتردد فى أن نقول من جانبنا اليوم ، إنها موضوعات قد حشرت حشراً بلا أدنى مبرر . حشرت موضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف ، بل حشرت جوانب لاندرى ماوجه العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة المحدد ، لأننا لانجد فى أكثرها إن لم يكن فى كلها أى جانب فلسفى ، كموضوع الإمامة مثلا وغيره من موضوعات تدور فى فلكه .

ولايعنى هذا أننا نطالب بعدم دراسة هذه الجوانب والموضوعات ، ولكن ما نقصده هو ضرورة قيامنا بتنقية هذا النوع من الفكر ، بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى ، وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة ، وليس صادراً فى عديد من زواياه عن منهج فلسفى .

وإن أدى هذا إلى شيء ، فإنه سيؤدى إلى ضرورة التفرقه بين دائرة فلسفية محددة دقيقة ، وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة . الدائرة الأولى يدخل فى نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة « الفيلسوف » ، لأن المنهج الذى ساروا عليه كان منهجاً فلسفياً . والدائرة الثانية الفضفاضة وغير الدقيقة المعالم يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد فى القضايا والمناقشات التى تتعلق فى قليل جداً من جوانبها بدائرة الفلسفة ، ولكنها لاتصعد إلى مستوى « المذهب الفلسفى » بأية حال من الأحوال .

وهذا لا يعنى أننا نقلل من أهمية الدور الذى قام به هؤلاء . ليس هذا ما قصدنا إليه ، لأننا نعلم أننا قد نجد من رجال المعتزلة كالنظام أو من المتصوفة كالحلاج ، ممن فاق بكثير فى دقة تفكيره فيلسوفاً أو أكثر من فلاسفة العرب ، ولكن ما نقصد إليه ، هو ضرورة عدم الخلط بين منهج فى التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم

على العقل أساساً ، ومنهج فى التفكير ، إذا كنا نجد فيه كما هو الحال عند المعتزلة مثلا التمسك بالعقل ، إلا أنه يقوم أساساً على الجدل ، بل على المناقشات والخلافات اللفظية أحياناً[١]. وبين منهج ثالث يعتز به المتصوفة ويعتمد على القلب وشهادة الذوق والوجدان . وبهذا يختلف اختلافاً جذرياً عن منهج الفلاسفة . ونحسب أن تاريخ الفلسفة العربية وتاريخ التصوف أيضاً ، يقدمان لنا الدليل تلوالدليل على أن الفيلسوف الذى يتمسك بالعقل كان يفتش عن أخطاء المسلك الذى يسير فيه الصوفية ، وهذا ما كان يفعله أيضاً المتصوفة فى نقدهم للفلاسفة .

نخرج من ذلك — طبقا لهذا الجانب الثانى — إلى القول بأننا فى حاجة وحاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريح الفلسفة العربية ، بحيث نفرق تفرقه حاسمة بين تاريخ « فلسفة » وتاريخ « علم كلام » وتاريخ « تصوف » ، طبقاً لما قلناه منذ قليل من ضرورة التفرقة بين دائرة فلسفية دقيقه محددة لايدخل فيها إلا الفلاسفة والفلاسفة وحدهم ، وبين دائرة واسعة ، إن شئت أن تسميها فقل عنها فكراً لا « مذاهب فلسفية » . ومن هنا نقول إن الكثير من علماء الكلام والكثير من المتصوفة لديهم هذا النوع من الفكر الذى ينتسب إلى الفلسفة من بعيد ، ولكن هذا الفكر لايصعد إلى مستوى « المذهب الفلسفى » .

إذا فعلنا ذلك والتزمنا به التزاما غاية فى الدقه ، فسنجد أن تاريح « الفلسفة » قد أصبح على صورة تختلف فى كثير من زواياها عن تلك الصورة التى نطالعها فى أى كتاب يؤرخ للفلسفة العربية أو للفلسفة الإسلامية . ستدخل فى تاريخ الفلسفة شخصيات أراد لها مؤرخو الفلسفة أن تظل فى زاوية النسيان . وسيخرج أيضا من تاريخ الفلسفة شخصيات طالما أعجب بها آلاف وأدخلوها مع الفلاسفة بل مع كبار الفلاسفة ، وآن لنا أن نشكك فى القيمة الفلسفية لآراء تلك الشخصيات .

سنأخذ ذلك على عاتقنا حين نكتب تاريخاً للفلسفة عند العرب ، بعد أن حددنا المعالم والخطوط الرئيسية التى سنلتزم بها فى كتابتنا لهذا التاريخ . ولهذا لانجد مبرراً

---

(١) مهما يكن من أمر فإننا لا نخفى إعجابنا ببعض مجهودات رجال المعتزلة ، فهم أفضل فرقة كلامية ، ولكن ليس بينهم فيلسوف . أما آراء الأشاعرة فهى عندنا أضعف ماعرفه تاريخ علم الكلام من آراء . وهم مسئولون عن كثير جداً من الأخطاء التى انتشرت بعدهم .

للإطالة الآن فى هذا الموضوع ، ونكتفى بالقول بأن على المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى عدم الوقوف عندما حفظوه منذ زمان طويل ، بأن الفلاسفة هم فلان وفلان ، ولكن لابد من التسائل قبل ذلك : ولم كان هذا الرجل فيلسوفاً ؟ فإن كان صاحب منهج له خصائصه المحددة ، فهو إذن من حقه أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها . وإن لم يكن كذلك ، فلاضير عليه ، لأن هناك تواريخ أخرى غير تاريخ الفلسفة ، كتاريخ الفقه وتاريخ الأدب . . . إلخ .

بل إننا إذا كنا نفعل ذلك فى الشعر مثلا ونقول إن الشعر لكى يكون شعراً لابد أن يتوافر فيه كذا وكذا من الأسس أو الخصائص[1] ، فأولى بنا وأجدر أن نطبق أسساً وخصائص محددة ، هى خصائص التفكير الفلسفى ، فإذا وجدنا تراثاً لمفكر لاتنطبق عليه هذه الأسس أو الخصائص ، فأظن أنه بذلك لايكون فيلسوفاً ، ونحسب أنه ليس فى هذا تقليل من شأنه وتصغير لدوره الذى قام به فى مجالات أخرى غير مجال الفلسفة .

الجانب الثالث الذى نناقشه فى تلك الوقفة ، هو موضوع إحياء التراث . نحن قوم لانفرق بين « طبع تراث » « ونشر تراث » « وإحياء تراث » . والفرق بين الثلاثة يبدو لنا فرقاً رئيسيًّا جوهريًّا .

حين نعمد إلى تلك المخطوطة أو تلك من المخطوطات التى تتضمن كتاباً أو رسالة تركها هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب ، ونحول أوراقها المتآكلة الآخذة فى الاصفرار بفعل الزمن ، إلى اللون الأبيض القشيب ، فهذا طبع تراث يقوم به حتى الآن وللأسف الشديد عدد غفير من الناس أدخل فى باب التجار منهم فى باب المثقفين ، رغم أن بعضهم يحلو له أن يدخل نفسه فى باب الثقافة والمشتغل بها ، والثقافة منه براء .

وحين نعمد إلى مخطوطة مطبوعة كانت أو مصورة ، ونحن مزودون بأدوات التحقيق العلمى الحديث ، مجدون فى مقارنتها بالنسخ الأخرى الخطية الأقدم منها والأحدث ، باذلون الجهد كل الجهد ، فى أن نرضى ضمائرنا نحو هذا التراث الذى تركه ذلك المفكر أو ذاك ، فهذا « تحقيق تراث » .

---

(١) نرفض تماماً تسمية أى قول يتحلل من قواعد الوزن والقافية وغيرهما من قواعد ، « شعراً » ، لأن هذا النوع يعد فيما نرى نوعاً من الإفلاس .

أما « إحياء التراث » ، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى ، فهو أن ننظر إلى تلك الموضوعات أو المشكلات التى أثارها الفيلسوف ، نظرة جديدة معاصرة . إذ ليس من المعقول أن تحتفظ المشكلات القديمة بنفس طابعها . وبهذا يكون معنى الإحياء ، بعث المشكلات التى أثيرت فى عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد ، هو منظار العصر الذى نعيش فيه .

ولا يعنى هذا محاولة إضفاء معان عليها كانت بعيدة تماماً عن أذهان القائلين بها والباحثين فيها ، أو محاولة تصفية هذه المشكلات والدراسات ، كلا ليس هذا هدفنا ، بل إن هدفنا تصحيح النظرة إليها وإعادة تقييمها ، بحيث توضع فى موضعها الملائم . وكم أخطأ باحثون وما زالوا — كما سنرى — فى تصورهم لطبيعة هذه المشكلات والدراسات التى خاض فيها مفكرو العرب وغيرهم من قدامى المفكرين .

وعلى كلٍ فإننا نعتقد أن موقف الباحث فى القرن العشرين من مشكلة درست منذ مئات السنين ، لابد وأن يخاف عن موقف الباحث فيها منذ قرون بعيدة ، اللهم إلا إذا قصدنا بإحياء التراث إعادة طبع أو نشر النصوص القديمة كما هى ونقلها على ورق أبيض بدلا من ورق أصفر ، إن هذا ليس بإحياء تراث ، بل هو كما قلنا منذ قليل « طبع » أو « نشر » تراث[1] .

وإحياء تراث هذا الفيلسوف أو ذاك ، يستتبع النقد بل يستوجبه إذا كان هناك مبر لهذا النقد : فكل فيلسوف من الفلاسفة إنما هو فرد من أفراد البشر ، ولذلك يجب أن تكون صورتنا عنه هى صورة مفكر لا صورة قديس . والمفكر إذا كان لايعيبه أن يخطئ ، فنحن أيضاً لايعيبنا أن ننقد .

جانب رابع نناقشه فى تلك الوقفة ، هو موضوع التأثر والتأثير : إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم ، فإنهم بدورهم قد أثروا فى تفكير بعض من جاء بعدهم .

ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف والغلو فى كل من الموقفين ، موقف التأثر وموقف التأثير . فثابت كل الثبوت أن مفكرينا قد أخذوا كثيراً من أفكار الأمم

---

(١) راجع مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد أغسطس عام ١٩٧١ عن التحقيق العلمى وإحياء التراث . وانظر أيضا تقديم الأب جورج قنواتى لكتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٩ — ١٠ .

التى سبقتهم وخاصة اليونان ، ولكن ماذا نفعل حيال قوم آثروا الراحة والكسل فانطلقوا يصيحون فى كل مكان بأن نظريات مفكرينا إنما تمثل الأصالة كل الأصالة ، فى الوقت الذى يجب أن يعلموا فيه أن التأثر يعد علامة من علامات الصحة لا المرض ، كما أن الأصالة الكاملة من كل زواياها لا وجود لها فى الواقع .

نقول ماذا نفعل حيال قوم آثروا الكسل : فبدلا من أن يقارنوا هذه الفكرة أو تلك بالأفكار التى سبقتها ، نجدهم ينادون بأن القول الأحدث إنما هو أصيل كل الأصالة ! ! ! وهنا يفترق الدارس المتخصص فى مجال الفلسفة مثلا والذى يبذل جهده فى المقارنة والبحث فى تاريخ الفكرة أو تاريخ النظرية منذ القديم ، يفترق عن هذا الفرد أو ذاك من الأفراد الذين يحلو لهم الطريق الأيسر ، طريق الكسالى ، وهم يظنون أن فى ذلك إضفاء نوع من المجد حول أسمائهم ولكنهم فى حقيقة الأمر لا يعرفون عن الفلسفة إلا بعض الكلمات التى يلتقطونها من أفواه الناس التقاطاً كما تلتقط الثمار من أسفل الشجرة لا من فوقها لأن هذا أسهل لهم .

هذا عن « التأثر » . أما عن « التأثير » ، فأمره أعجب من ذلك . إننى أقرر الآن بأن إثبات التأثير إذا كان شيئا لاغبار عليه ، فإنه فى بعض المواقف ضرب من الخطأ كل الخطأ . التأثير والمقارنة لاغبار عليهما إذا كانت هناك مبررات قوية وغاية فى الصحة والوثوق أمام الباحث الدارس . أما أن ننطلق فى تيار إثبات التأثير ومحاولة المقارنة حيث لامجال لتأثير ولا لمقارنة ، فإن فى هذا مكمن الخطأ بل الخطر : والفاعل لذلك مثله كمن يصب الماء فى إناء مثقوب . ولايخفى علينا على أى نحو تكون عقلية من يحاول أن يصب الماء فى إناء يعلم مقدماً أنه إناء مثقوب .!!

حين يقول الغزالى بفكرة من الأفكار كفكرة العادة ، نافياً قانون السببية ، يسارع البعض إلى القول بأنه سبق فى القول بذلك ديفدهيوم[1] ، بل إن هيوم عالة

---

(١) عرضنا لأقوال الكتاب الذين حاولوا عقد الصلة بين الغزالى وهيوم وانتهينا إلى رفض موقفهم من أساسه (انظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها) .

عليه!!! كيف هذا ؟ والتراث الفكرى والحضارى عند الأول غيره عند الثانى ، وإلا كيف نبرر إيمان الغزالى بالمعجزة ونفى هيوم لها . ألا إن الغزالى لم يفعل ما فعل من نفى للسببية إلا لكى يفتح الطريق لإثبات المعجزة ، إن هؤلاء القوم يتغافلون ذلك بل ربما لايعرفون أن هيوم لم ينف السببية وإنما قام بتحليلها .

حين يقول المعتزلة بأن الإنسان حر الإرادة ، يسارع قوم إلى القول بأنهم سبقوا فى ذلك الوجوديين !!! فى الوقت الذى يجب أن نعلم فيه أن التراث أيضاً غير التراث والمدلول غير المدلول : بل إن المبتدئ فى الدراسات الإسلامية يعرف كيف استند المعتزلة فيما استندوا إليه إلى جذور ومصادر دينية تتمثل فى آيات قرآنية وأحاديث نبوية .

حين ينقد ابن تيمية منطق أرسطو ، مستنداً فى ذلك فيما نعتقد من جانبنا إلى تراث دينى ، يسارع البعض إلى عد ابن تيمية، هذا المفكر ، رائداً لكل اتجاه يدعو إلى نقد المنطق الأرسطى ، وسابقاً فى محاولاته المنطقية ، فلاسفة الوضعية المنطقية وغيرهم من فلاسفة محدثين ومعاصرين أخذوا على عاتقهم دحض المنطق الأرسطى !!!

غير مجد فى ملتى واعتقادى بيان التأثير حين لايكون هناك مبرر للقول به . ومن يحاول ذلك فوقته ضائع عبثاً . وإذا ما أصر قوم على ذلك ، فنحن نقول لهم هاتوا أدلتكم التى على أساسها تقولون بهذا التأثير . إن على هؤلاء الذين يحاولون ذلك أن يقدموا أمامنا دليلا واحداً يستند إلى منطق العقل والمنهج العلمى الدقيق . فى اعتقادى أنهم لن يستطيعوا أن يقدموا لنا برهانا ، بل أقوالا خطابية تستند إلى العاطفة قلباً وقالباً .

ونرجو ألا يسارع أحد إلى الاعتقاد بأننا نقيم الحواجز بين فكرة وفكرة وبين عصر وعصر . هذا ما لانسعى إليه لأننا نعلم أن الفكرة تنتقل من مكان إلى مكان أسرع من انتقال النار من جزء إلى جزء آخر من أجزاء المكان . ومن هنا وجب القول بتلك الصلات الفكرية بين شعب وشعب آخر ، وإذا كان رجال السفينة رع رقم ١ والسفينة رع رقم ٢ قد حاولوا أن يثبتوا الصلة بين أهرام مصر وأهرام المكسيك ، فإننا فى مجال الفكر نفعل ذلك . ولكن الخطأ يكمن كما قلنا أكثر

من مرة فى القول بالتأثير دون أن يكون هناك دليل على هذا التأثير .

جانب خامس وأخير من هذه الجوانب ، يتمثل فى قضية الشروح ، شروح فلاسفة العرب وخاصة ابن رشد ، على أرسطو وغيره من قدامى الفلاسفة .

فإذا كنا قد قلنا بأنه من الخطأ النظر إلى فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك بمنظار التوفيق بين الفلسفة والدين ، فإن هذا إن أدى إلى شىء ، فإنما يؤدى إلى ضرورة الرجوع إلى هذه الشروح والاعتماد عليها بالدرجة الأولى ، إذ لايخفى علينا أن الكثير من فلاسفة العرب كانوا يعبرون عن الكثير من أفكارهم الحقيقية فى تضاعيف شروحهم على أرسطو بصفة خاصة . ولانريد الإطالة فى إثارة هذا الجانب ، فقد سبق أن دعونا إليه وناقشناه فى مجال آخر[1] .

(٢) موضوعات هذا الكتاب وطريقة معالجتنا لها :

بعد إثارة هذه الجوانب التى نعتقد من جانبنا أنها ستؤدى إلى إعادة النظر فى أكثر الأحكام المتصلة بالفلسفة العربية الإسلامية ، ننتقل إلى الإشارة إلى الموضوعات التى درسناها فى هذا الكتاب ، وذلك من خلال المنهج الذى ندعو إليه ، قائلين فى البداية أننا إذا كنا قد التزمنا بالدراسة الموضوعية ، فإننا قد أضفنا إلى هذه الموضوعية ، بعداً ذاتياً يتمثل فى نظرتنا إلى هذه المشكلة أو تلك بمنظار جديد ، كما يتمثل أيضاً فى نقدنا لحلول بعض المفكرين ممن تصدوا لدراسة هذه المشكلات . هذه الحلول هى عندنا حرية بالنقد من زوايا عديدة سواء من حيث الإطار العام أو من حيث الآراء الفرعية . ومهما يكن من أمر فإن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف ، كما أن دارس الفلسفة لايستطيع أن يفصل ذاته عن هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى يدرسها .

يتضمن الباب الأول فصولا أربعة يعالج كل فصل موضوعاً من الموضوعات الإلهية التى بحث فيها الكندى .

فى الفصل الأول درسنا موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين . وكما أشرنا منذ قليل ، انتهينا بعد دراسة هذا الموضوع عند الكندى ، إلى القول بأن هذا المجال الذى بحث فيه فلاسفة العرب سواء الكندى أو غيره ، أصبح مجالا تاريخياً

---

(١) راجع تصديرنا لكتابنا النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥ .

ليس إلا ، وهذا يتبين لنا تماماً إذا عرفنا أنه كانت فى عصر الكندى ظروف سياسية ودينية أدت به إلى محاولة هذا الترفيق وإقامة جسور وقنوات بين الفلسفة والدين.

وعلى هذا فإننا إذا كنا نكتب اليوم عن هذه المحاولة من جانب الكندى ، فلسنا نقصد إلا إلى التعرف على جانب من جوانب التراث ، ولكن هذا الجانب من التراث ليس ملزماً لنا ، لأنه قد أصبح فيما قلنا فى ذمة التاريخ ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الدراسات الكلامية وخاصة عند الأشاعرة .

وفى الفصل الثانى من فصول هذا الكتاب درسنا مشكلة حدوث العالم وقدمه . وإذا كان الكندى قد تأثر – فيما نرى – بالتراث الكلامى إلى أكبر حد حين قال بحدوث العالم ، فإننا وجدنا من الضرورى الكشف عن صورة النزاع الذى داربين القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم ، وذلك قبل أن نعرض لرأى الكندى .

وفى معرض تقييمنا لرأيه ، قلنا إن أدلته على الحدوث تقوم فى جوهرها على أدلة جدلية أكثر منها فلسفية . صحيح أنه لم يتابع أرسطو القائل بقدم العالم ، ولكن معيار المخالفة ، ليس وحده المعيار الصحيح الدقيق . ومن هنا كان واجب الباحثين دراسة رأيه فى هذه المشكلة وتحليله بدلا من التركيز على معيار معين يتمثل فى مدى المتابعة لأرسطو أو مخالفة أرسطو .

وهذا لايعنى أن القول بالقدم قول صحيح . إذ القول بالقدم تعترضه صعاب عديدة أشرنا إليها فى هذا الفصل ونحن بصدد عرض الخلاف بين الرأيين أو القولين .

أما الفصل الثالث فخصصناه لعرض أدلة الكندى على وجود الله ، قائلين فى نهايته إن عيب الكندى الأكبر – رغم مجهوده الكبير فى هذا المجال – يتمثل – خاصة فى دليل العناية والغائية – فى ضرب أمثلة تؤيد وجهة نظره متغافلا عن عرض آراء لاتؤيد وجهة نظره كما فعل ابن سينا مثلا فى موقفه فى الغائية . كان واجب الكندى أن يعرض المرقفين إذا أراد أن يكتب فى الفلسفة صفحة جديدة ، ولكنه لم يفعل .

والفصل الأخير من هذا الباب درسنا فيه موضوع الوحدانية عند الكندى وذلك بعد عرض دراسة المتكلمين لهذا الموضوع ، حتى نكشف عن العناصر الكلامية فى رأى الكندى . كما كشفنا – خلافا لما يفعله بعض الدارسين

لفلسفة الكندى — عن الجذور الأرسطية التى استفاد منها الكندى . إن تدليله على وحدانية الله إذا كنا نجد فيه أبعاداً دينية وأبعاداً كلامية ، فإننا لانستطيع إلا أن نضيف إلى هذين البعدين ، بعداً ثالثاً هو البعد الأرسطى .

وبانتقالنا من الباب الأول عن الكندى إلى الباب الثانى[1] عن ابن سينا ، نكون منتقلين من المجال الميتا فيزيقى إلى المجال الفيزيقى . هذا ما فعلناه فى الباب الثانى الذى درسنا فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية عند ابن سينا .

وإذا كان هذا المجال يعد مجالا تدرس فيه الطبيعيات ، فإننا بالتالى لابد أن نتوقع اختلافاً بين المنهج الذى يتبع فى دراسة المجالات الطبيعية ، والمنهج الذى يتبع فى دراسة المجالات الإلهية . نجد الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة ، بدلا من الحجج الفلسفية العقلية .

بيد أن ابن سينا لم يتخلص من بعض الجذور الفلسفية الميتافيزيقية وخاصة فكرة الغائية ، والتى يصادفها الدارس فى بحثه للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان ، وهذه كلها موضوعات الفصول الثلاثة الأولى فى هذا الباب . كشفنا النقاب عن كل ذلك ، ونقدنا موقف ابن سينا حين كان هنالك مبرر للنقد .

---

(١) كان من المناسب الوقوف ولو وقفة قصيرة عند الفارابى ، فيلسوف المشرق الكبير وعدم الاقتصار على المواضع القليلة التى أشرنا فيها إليه . إلا أننا آثرنا أن يكون الخيط الذى يجمع بين هذه الدراسات وخاصة موضوعات الباب الأول والباب الثانى هو المقارنة بين مجالين : مجال إلهى أخترنا الكندى نموذجاً له ومجال طبيعى آثرنا أن يكون ابن سينا نموذجاً له .

وفى الواقع يحتاج الفارابى لا إلى فصل من كتاب ، بل إلى دراسة شاملة نحن الآن بصدد الانتهاء منها ونرجو بها أن تسد فراغاً عجيباً فى المكتبة الفلسفية العربية . نعم فراغ عجيب وخاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذى تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة العرب .

وإذا استثنينا الدراسة الممتازة التى قام بها الدكتور مدكور عن الفارابى :

La place d'al Farabidans l'ecole philosophique musulmane, paris 1934

والفصول التى كتبها فى كتابه « فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » لم نجد دراسات دقيقة شاملة بل متناثرة وأكثرها لايستحق منا جهد الحديث عنها .

أما فى مجال التحقيق فازالت أكثر كتبه لم تحقق التحقيق العلمى الدقيق ، بل اقتصر على طبع بعضها طبعة رديئة . ولعل من أهم ما حقق تحقيقاً دقيقاً كتابه إحصاء العلوم الذى قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين . يضاف إلى ذلك المجهودات الكبيرة التى يقدم بها صديقنا الدكتور محسن مهدى وزميلنا الدكتور فوزى نجار فى مجال تحقيق كتب الفارابى ونشرها نشراً علمياً ممتازاً .

أما الفصل الأخير من هذا الباب فخصصناه لدراسة موضوع النفس بكل مستوياتها من نباتية وحيوانية وناطقة . وقد كشفنا عن العناصر التى استفاد منها فيلسوفنا باطلاعه على تراث من سبقوه . وبينا مدى اختلافه عن أفلاطون وأرسطو . وإذا كنا قد نقدنا دراسات ابن سينا النفسية ، وأظهرنا أخطاء لا حصر لها فى دراساته هذه ، فإن هذا كان التزاماً منا بمنهج محدد . فهو مفكر وليس بقديس ، وهو قد أخطأ ، وواجبنا أن نضع آراءه على مشرحة النقد .

بقى من موضوعات هذا الكتاب ، ما تضمنه الباب الثالث ، وهو الباب الأخير . سيجد القارئ أن هذا الباب الذى جعلنا عنوانه « بين الفلاسفة والغزالى » قد تضمن دراسة موضوعين هما : « العلم الإلهى » ، « المعاد » .

العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى هو موضوع الفصل الأول . وإذا كنا قد قلنا بأنه قد آن الأوان لأن نعيد النظر فيمن يقال عنهم إنهم فلاسفة ، فإننا التزاماً منا بما قلنا ، ولكى نثبت أن أكثر آراء الغزالى لاتخرج عن كونها نوعاً من فكر الأشاعرة مضافاً إليه فكر صوفى يحاول عبثاً تحطيم أسس المعرفة العقلية . لكى نثبت ذلك خصصنا جزءاً من هذا الفصل حللنا فيه رأى المتكلمين فى هذا المجال وذلك قبل أن نعرض رأى الفلاسفة وخاصة ابن سينا ثم رأى الغزالى . وعلى الدارس أن يقارن بين رأى المتكلمين من جهة ورأى الغزالى من جهة أخرى حتى يستطيع أن يتخذ موقفاً مما نقوله الآن . فنحن لانهاجم الغزالى إلا ولدينا الأدلة على ما نذهب إليه .

ونود أن نشير إلى أننا فى دراستنا لمشكلة العلم الإلهى ، والتزاماً منا بما ندعو إليه من إحياء التراث ، قد نبهنا إلى أن نتجاوز ذلك الطابع الجدلى فى دراستها ، وهو ذلك الطابع الذى تمثل فى الحوار بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه الصفة وغيرها من صفات الله وهل هذه الصفات عين ذاته أم أنها زائدة على الذات .

نعم تجاوزنا ذلك الطابع الذى يمثل قالباً جدلياً كلامياً مغلقاً ، ونظرنا إليها من خلال منظور فلسفى يمثل بطبيعته الانفتاح لا الانغلاق لأنه يقوم على البرهان . منظور يربط بينها وبين غيرها من المشكلات وخاصة مشكلة الخير والشر . وعلى

الذين يحصرونها حول التساؤل عن كونها عين الذات أم هى زائدة عن الذات أن يتساءلوا ويتساءلوا ما امتد بهم العمر ، عسى أن يصلوا إلى حل . ويقينى أنهم لن يصلوا .

آن لنا الآن أن ننتقل إلى الفصل الثانى والأخير من هذا الباب وموضوعه المعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى . وكما فعلنا فى الفصل الأول ، فعلنا فى هذا الفصل . فبعد تمهيد بينا فيه أهمية هذه المشكلة ، عرضنا لرأى المتكلمين ، حتى يزداد القارئ يقيناً بعد أن يقارن بين رأى المتكلمين ورأى الغزالى ، من قولنا عن الغزالى إنه استقى أسس رأيه من الأشاعرة . ثم عرضنا لرأى الفلاسفة وخاصة ابن سينا حتى يسهل علينا فهم نقد الغزالى لهم . وأخيراً حللنا رأى الغزالى فى هذا الموضوع رابطين بين موقفه من السببية وموقفه من الخلود .

نرجو بعد هذا كله ، أن نكون قد سبرنا غور نماذج من مذاهب بعض فلاسفة المشرق . ويقينى أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من فلاسفة العرب ، قدقاموا بجهود جبارة فى ميدان المعرفة الفلسفية ، وبذلوا أقصى جهدهم فى تنسيق حديقة رائعة من المعرفة الغزيرة ببراعة رائعة . وواجبنا نحن أن نحافظ على هذه الحديقة وما فيها من ثمار لا أن نستخف بها . وإذا كنا قد اختلفنا معهم فى كثير من الآراء التى ذهبوا إليها ، فإننا لاننفى استحقاق من التزم منهم بالمنهج الفلسفى ، أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها .

ومن جانبى أقول إننى مازلت أحمل مصباح ديوجانس لأنير به تلك الجوانب التى ما زال يكتنفها الغموض والظلام ، وذلك من خلال منهج نرجو أن يجد صداه لا أن يظل فى فراغ كهذا الفراغ الذى يترامى أمامى الآن فى سكون الليل .

والله هو الموفق للسداد .

مدينة نصر فى ٢٧ مايو عام ١٩٧٢م

محمد عاطف العراقى

الباب الأول

الجوانب الإلهية فى فلسفة الكندى

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

الفصل الثانى : مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى

الفصل الثالث : وجود الله عند الكندى .

الفصل الرابع : الوحدانية عند الكندى .

الفصل الأول

التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

أولا : تمهيد :

نكاد نقول إن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة أو بين الفلسفة والدين ، قد استنفد من الفلاسفة والمفكرين العرب جهداً كبيراً . فهم قد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتماماً عظيما ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية ، وخاصة فلسفة أرسطو ، وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى قد تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية . ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم ، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية ، فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض فى موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما ، أى العلاقة بين الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية .

حاول فلاسفة العرب إذن ، التوفيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر ، فى كل المسائل الجوهرية ، وإن بدا بينهما تعارض ، فإنه ليس حقيقياً ، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما .

نقول إن هذه المشكلة كانت من المشكلات الفلسفية والدينية التى خاض فيها كل فلاسفة العرب تقريباً . فهى إذا كانت قد بحثت من جانب الكندى — كما سنرى بعد قليل — فإنها قد بحثت أيضاً من جانب الفارابى وابن سينا على صورة أو أخرى من الصور العديدة .

بل قد بحث فيها أيضاً فلاسفة المغرب الإسلامى كابن طفيل وابن رشد . فإذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق ، إلا أنها كانت بدورها هامة بل أكثر أهمية ، بالنسبة لفلاسفة المغرب الإسلامى ، أى فلاسفة بلاد الأندلس فى تلك الفترة . وقد يكون مرد ذلك هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، حتى أعتقد أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف .

فتاريخ الفلسفة العربية يحدثنا بأن ابن طفيل مثلا وكذلك ابن رشد من فلاسفة المغرب الإسلامى الذين بحثوا فى هذه النظرية . وإذا كان ابن رشد مثلا آخر فلاسفة العرب ، قد استفاد من محاولات فلاسفة المشرق كالكندى والفارابى وابن سينا ، فإنه أيضاً قد استفاد من معاصره ابن طفيل .

فإذا رجعنا مثلا إلى كتاب ابن طفيل « حى بن يقظان » وجدناه يشير إلى الغزالى وينقده نقداً سريعاً ، ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف عربى ، إلى الجمع بين الفلسفة والدين ، وكان حريصاً على الجمع بينهما ، وإن لم يكن الهدف الأول والأساسى من كتابه « حى بن يقظان » الجمع بين الفلسفة والدين[1] .

نخلص من هذا التمهيد إلى القول بأن أكثر فلاسفة ومفكرى العرب قد خاضوا فى دراسة موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين، ونريد الآن أن ندرس محاولة الكندى. فما هى الأسباب التى دفعت الكندى إلى دراسة هذه المسألة ؟ وكيف حاول التوفيق بينهما ؟

ثانياً : الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين :

١ ــ أول هذه الأسباب نجده عند الكندى وعند غيره من فلاسفة العرب، إن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث فى جنبات الكون .

والواقع أننا نجد فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المجال . مثل قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وقوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء » وقوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » ، وقوله تعالى : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » وقوله تعالى: « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت »، وقوله تعالى :

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك : كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٦٨ ومابعدها . طبعة دار المعارف بالقاهرة .

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » .

آيات عديدة إذن تحث على النظر والبحث فى جنبات الكون سمائه وأرضه. وهذا قد دفع الكندى وغيره من فلاسفة العرب إلى القول بأن الفلسفة لاتتعارض مع الدين .

٢ — ثانى هذه الأسباب أو الدوافع التى حملت الكندى على التوفيق بين الحكمة والشريعه ، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحياناً فى عصره نظرة شك وارتياب . فالكندى — فيما يقول المؤرخون — قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة .

ولايخفى علينا أن الحياة الفكرية فى عصر المأمون ، كانت غيرها فى عصر المتوكل . فالمأمون قد انتصر للمعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة . أما المتوكل فكان على خلاف ذلك .لقد ساند أهل السنة أو الأشاعرة ومن هنا وجد الكندى واجباً عليه — وقد عاش فترة فى حياته فى عصر المتوكل — أن يدافع عن النظر العقلى الفلسفى ، أى تلك البحوث والدراسات التى يقوم بها الفلاسفة .

٣ — ثالث هذه الأسباب ، أن الكندى — فيما يقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » — قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة . والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشىء ما ، وفى نفس الوقت يكون حريصاً على الاشتغال به وعدم تركه ، لابد أن يحاول فى جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها هذه المسألة ، مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين. فابن النديم مثلا فى كتابه « الفهرست » يقول إن من بين مؤلفات الكندى رسالة « فى إثبات الرسل » ورسالة أخرى « فى نقض مسائل الملحدين » .

هذه هى الأسباب التى نراها قد دفعت الكندى لمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة .

والواقع أننا لو رجعنا إلى المؤلفات التى تركها الكندى لنا ، وجدنا العديد منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر . إما بصفة عامة ، وإما عن طريق البحث فى التفصيلات .

ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، تناولتا دراسة هذه المسألة ، وهما « رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » ، « ورسالته فى كمية كتب أرسطو طا ليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » .

ولايعنى هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة فى هاتين الرسالتين فقط ، بل إنه فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، نراه فى رسائل غيرهما يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها فى الفلسفة ، أى لكى تقترب الفلسفة من الدين ، وذلك يتضح بصفة خاصة فى رسالته عن « سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » .

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولى « وهى رسالته إلى المعتصم بالله » فى الفلسفة الأولى تمثل موقفه الدفاعى عن الفلسفة كما سنرى . أما رسالته الثانية وهى « كمية كتب أرسطوطاليس » فتقوم فكرتها فى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، على التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة ، وسنرى هذا واضحاً تماماً بعد قليل .

ثالثا : جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى :

فى الصفحات الأولى من رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، نطالع تمهيداً يحاول فيه الكندى إبعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها ، وبيان وجه الحاجة إليها ، لكى ينتهى من ذلك إلى بيان اتفاق الشريعه والحكمة . والمقارن بين أقوال الكندى فى هذا المجال ، وأقوال ابن رشد ، فى تبرير الاشتغال بدراسة كتب الفلاسفة اليونانيين ، يلاحظ تقارباً بينهما فى بيان مبررات النظر فى كتب القدماء ، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وصراحة من الكندى .

ونستطيع من جانبنا الكشف عن أهم العناصر الموجودة فى رسالته إلى المعتصم

بالله ، تلك الرسالة التى تمثل كما قلنا موقفه الدفاعى عن الفلسفة ؛ وسيتضح لنا كيف سيحاول الكندى جهده التوفيق بين الفلسفة والدين .

١ — تعد صناعة الفلسفة ، التى تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها مرتبة . وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق[1] .

معنى هذا أن الكندى يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة ، بحيث لايطعن فيها الطاعنون ، طالما أن المقصد منها نظرياً كان أو عملياً، من المقاصد النبيلة .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظرياً إلى إصابة الحق، ويسعى من جهة العمل ، أن يعمل بالحق الذى يدركه بالنظر ، فإنه لايستطيع واحد من المهاجمين أن يطعن فى الاشتغال بعلوم الحكمة ، طالما أن الغرض نظرياً والغرض عملياً ، من الأغراض الحقة المشروعة[2] .

٢ — إذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق ، فإننا لانجد مطلوباتنا من الحق — فيما يقول الكندى — من غير علة . وعلة وجود كل شىء وثباته ، الحق[3] .

ويحاول الكندى توضيح ذلك بقوله إن كل ما له إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة ، الفلسفة الأولى : أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف ، هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة الأولى

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٩٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٢) راجع مقالتنا : الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندى — مجلة الفكر الإسلامى — بيروت — عدد ٩ السنة الثانية ص ٦٤ ، وما بعدها .

(٣) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٩٧ .

أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته[1] .

ونريد أن نسأل الآن : ما السبب فى محاولة الكندى رفع الفلسفة الأولى فوق مرتبة غيرها من العلوم ؟

نستطيع أن نقول إن هناك سببين رئيسيين : السبب الأول يكمن فى متابعة الكندى لأرسطو فى هذا الجانب . والسبب الثانى هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتا فيزيقا ، وبين الشريعة ، التى يشتغل بها الفقهاء ، نظراً لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب يصطبغ بالصبغة الدينية . ولا أدل على ذلك من أن فلاسفة العرب، يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، علم الإلهيات .

السبب الأول إذن يتمثل فى متابعة الكندى لأرسطو . نوضح ذلك بالقول بأن أرسطو[2] إذا كان يعلى فى شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة ، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة ، فإنه بدوره يعلى من شأن ما بعد الطبيعة أو الميتا فيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية أو العملية. وهذه النظرة الأرسطية قد أثرت فى فلاسفة العرب .

وهذا السبب الأول يرتبط بالسبب الثانى الذى ذكرناه منذ قليل . بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلهيات إذا كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ، فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها ، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب — فيما يزعم الكندى — مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء . .

٣ — من الأشياء الضرورية والواجبة ألا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة . إنهم أفادونا إفادات كبيرة . إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية ، تلك المطالب التى

---

(١) المصدر السابق ص ٩٧ — ١٠١ .

(٢) انظر فى تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو، كتاب صديقنا الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ص ١٢٧ وما بعدها (دار الثقافة — القاهرة) .

لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة .

يقول الكندى : « فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطاوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك »[1].

هذا ما يقوله الكندى لكى يبرر فكرته ، ولكى يؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمهم هؤلاء الذين داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها بحيث يكون من الصحيح — فيما يقول الكندى — أن نقول مع أرسطو : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشئ من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق .

٤ — إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا ، أى من بلاد اليونان ، فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى ، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا .

وفى هذا القول من جانب الكندى رد على ما كان يشاع أحياناً ، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان ، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون ، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت إلينا فى بلاد غريبة وبعيدة عنا .

كما أن فى هذا القول مبدأ هاماً . إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة ، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية ، أو كونها عربية أو يونانية . كما تتضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوم على المنطق مثلا وهو آلة الفلسفة فيما يرى الإسلاميون ، أنه أتى من اليونان .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ .

ولا شك أن هذه الدعوة قد أثرت فى الفيلسوف الأندلسى ابن رشد . فنحن حين ندرس رأيه فى العلاقة بين الفلسفة والدين ، نجده يقول : إذا كان كل ما يحتاج إليه النظر فى أمر المقاييس العقلية ، قد فحص عنه القدماء أتم فحص . فينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ، وننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »[١] .

٥ — ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها ؟ يعتقد الكندى أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها ، بحيث نتقى سوء التأويل الذى يقوم به أهل الغربة عن الحق فيما يقول الكندى :

إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن حقائق الفلسفة ، يجب عليهم أن يبحثوا فيها : يقول الكندى : وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها . وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولا يجب . فإن قالوا إنه يجب ، وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لاتجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً[٢] .

وواضح أن الكندى فى هذا الجزء من رسالته يهاجم مسلك رجال الدين أو الفقهاء وينقدهم . وقد يكون من أسباب ذلك مالحقه من أذى بسبب اشتغاله بالفلسفة — كما سبق أن ذكرنا — فهم من أهل الغربة عن الحق « وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواترة ذبًّا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من اتجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له فمن اتجر بالدين لم يكن

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال ص ٤ — ٥ .

(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ١٠٣ — ١٠٥ .

له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً »[١] .

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى وتبريره الاشتغال بها ، ورده على من يسيئون الظن بها ، يحاول أن يبين لنا أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها ، قد أتت بها الرسل . فهو يقول : « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها »[٢] .

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضاً بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة .

بيد أننا لابد أن نتساءل إذا أردنا دراسة كل جوانب آراء الكندى فى هذا المجال ، أى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين ؟ أى هل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذى يسلكه الأنبياء ، أم أن هناك فرقاً بين العلم الإلهى من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى ؟

فى الواقع نجد الكندى يطلعنا على فرق وفرق جوهرى بينهما . ولكن ما هو هذا الفرق الجوهرى ؟

إذا رجعنا إلى رسالة الكندى « فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى نجده عند أرسطوطاليس ، يتحدث عن علوم إلهية ، أى علوم الأنبياء التى لا تأتى — فيما يقول — عن طريق التحصيل والاكتساب ، بل عن طريق الإلهام الإلهى . ومعنى هذا أن هناك فرقاً جوهرياً ينبهنا إليه الكندى بين علوم الأنبياء وعلوم

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .

الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق، فى الطريق إلى كل منهما أو فى المصدر الذى يستقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

نوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب إلى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولاتكلف ولابحيلة بشرية ولا زمان ، بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى، عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته .

هذه العلوم تعد — فيما يرى الكندى — خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق الاكتساب والتدرب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان[1] .

ومن الواضح أن الطريق إلى اكتساب هذه العلوم يختلف عن طريق علوم الأنبياء . يقول الكندى فى رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس : « فأما الرسل فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها جل وتعالى بلا زمان يحيط بطالب ولاغيره ، تستيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى »[2] .

ويحاول الكندى — كما سنرى بعد قليل — ضرب بعض الأمثلة لتوضيح مقصوده ، وهو أن ما يأتى به الرسول عن طريق وحيى إلهامى ، لايتأتى للفيلسوف إلا بالاكتساب والتدرب وطول البحث ؛ بل إن الفيلسوف قد لا نجد عنده إجابات عن مسائل أجاب عنها الرسل فى إيجاز وإحاطة شاملة بالمطلوب .

إنه يضرب مثالا لذلك بإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه : من يحيى العظام وهى رميم ؟ والمتأمل فيما أورده الكندى فى هذا المجال ، يجد أنه قدم لنا تفسيراً حاول فيه بيان الخصائص التى تمتاز بها العلوم الإلهية والتى لا نجدها متمثلة فى علوم الفلاسفة ، أى تلك العلوم البشرية الإنسانية .

يقول الكندى : فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته علمها الطول الدؤوب فى البحث والتروض ، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبى صلى الله عليه وسلم فيما سأله

---

(١) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس ص ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٣ .

المشركون عنه مما علمه الله ، إذ هو بكل شيء عليم لا أولية له ولا تقضياً بل سرمداً أبداً ، إذ تقول له وهي طاعنة ظانة أنه لايأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ، صلوت الله عليه : يا محمد « من يحيي العظام وهي رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة ؛ فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه : قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم — إلى قوله : كن فيكون » : فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً ، أن تكون أيضاً . فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه ، فأما عند باريهم فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التى أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلا عن العقل ، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى ، مقر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطراراً ، بعد أن تكن ، فإعادتها ، وإحياؤها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذهى لاحية . ثم بين أن كون الشيء من نقيضه موجود ، إذ قال « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » ، فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حار حاراً ، فإذن إذ الشيء يكون من نقيضه اضطراراً ، فإن الحادث ، إن لم يكن يحدث من غير نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض هو ولا هو . فالشيء إذن يحدث من ذاته ، فذاته إذن ثابتة أبداً أبدية لا أولية لها »[1] .

ومن هنا نجد الكندى حريصاً على التنبيه إلى ما تتميز به علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة . دليل هذا قوله : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميماً وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشيء يكون من نقيضه ، جلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية[2] .

---

(١) الكندى : رسالة فى كية كتب أرسطوطاليس ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٦ .

رابعاً : تقييم محاولات التوفيق عند الكندى وغيره من الفلاسفة :

ننتهى من هذا إلى القول بأن الكندى قد حاول جهده التوفيق بين الفلسفة والدين . ولكن هذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة . إن هناك فروقاً جوهرية بينهما ينبهنا إليها الكندى . وإذا كان فى هذه الفروق ما يشعرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فإنها مع ذلك لاتؤدى إلى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وئام واتفاق مع بعضهم البعض ، وذلك إذا أدخلنا فى الاعتبار ما سبق أن ذكرناه من نقض الكندى لآراء المهاجمين للفلسفة والمشتغلين بها .

وعلى كلٍ فإننا نود أن نشير من جانبنا إلى أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين سواء عند الكندى أو عند غيره من الفلاسفة الذين بحثوا فيها ، إنما هى مشكلة تاريخية، أى كانت هناك أسباب معينة فى وقتها دفعت إليها . وليس من المناسب ، بعد أن زالت تلك الأسباب التاريخية ، أن يخصص المفكر مبحثاً من مباحثه الفلسفية ، لمحاولة التوفيق بين جانب فلسفى وجانب دينى .

وإذا كنا نكتب الآن عن هذه المحاولة فى جانب الكندى ، فليس هدفنا إلا التعرف على جانب من الجوانب الخاصة بتراث الكندى . ولكن هذا الجانب من التراث ليس ملزماً لنا ، لأنه قد أصبح فى ذمة التاريخ .

قلنا هذا منذ أعوام طويلة،ونكرر قولنا الآن برغم ما ثار حوله من جدال وسوء فهم . ولم نقصد من قولنا إلا فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف ؛ ولكن ماذا نفعل حيال قوم حاولوا فهم ما قلناه على معنى غير المعنى الذى قصدناه ، ومدلول يخالف المدلول الذى أكدنا على القول به!!!

نضيف إلى ذلك قولنا ، بأننا لو تعمقنا فى محاولات التوفيق التى أتى بها كل فلاسفة العرب ، فإننا نجد بعضاً منها منحازاً إلى الجانب الدينى على حساب الفلسفة، وبعضها الآخر منحازاً إلى الجانب الفلسفى على حساب جانب الدين . كل هذا فيما نرى لاطائل ولا ثمرة من ورائه . وخير لنا فيما نعتقد، إذا نظرنا إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته كفكر فلسفى ، أن نوجه اهتمامنا نحو استخلاص ما فى مذاهب الفلاسفة من جوانب عقلية دقيقة ، بدلا من التركيز على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩١ .

الفصل الثانى

مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى

أولا : الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث :

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة سواء منهم فلاسفة اليونان كأرسطو أو فلاسفة العرب كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد اختلفوا حول القول بقدم العالم وحدوثه ، فإن الاحتمالات فى هذا المجال لاتزيد على أربعة . فإنه — أى العالم — إما أن يكون محدث الذات والصفات ، أو قديم الذات والصفات ، أو قديم الذات محدث الصفات ، أو بالعكس أى محدث الذات قديم الصفات . بالاضافة إلى احتمال خامس يعد سلبيًّا ، لأنه يتمثل فى التوقف فى الأقسام السابقة وعدم القطع بواحد منها ، وهو قول جالينوس الذى حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه ، لبعض تلاميذه : اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث[1].

ولكى نستطيع فهم آراء الكندى حول هذه المشكلة ، نود قبل ذكر آرائه حول القدم والحدوث ، أن نبين كيف يدور الصراع بين أهل القدم وأهل الحدوث ، بين المتكلمين من جهة ، ، والفلاسفة القائلين بقدم العالم من جهة أخرى ، إذ أن الكندى قد استفاد من حجج المتكلمين فى ترجيحه القول بحدوث العالم كما سنرى .

إذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى أن ماعدا الله مسبوق بالعدم سبقاً زمانيًّا ، فإن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم إلاسبقاً بالذات[2] .

وإذا كان الفلاسفة يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث ،

---

(١) قمنا بتفصيل جوانب هذه المشكلة بين الغزال وابن رشد وكشفنا عن الاحتمالات الخمسة حول الحدوث والقدم ، فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨١ ، ومابعدها .

(٢) شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج ٣ (الإلهيات) ص ٥٣٤ — ٥٣٥ .

أي يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت ، فإن المتكلمين يقولون إن هذا لايدل على قدم شيء بعينه من العالم ، لا الأفلاك ولا غيرها ، وإنما يدل على أنه لم يزل فعالا . وإذا قُدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه ، أو مفعولات حادثة شيئاً بعد شيء ؛ كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة ، مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن[1] .

وقد ساق المتكلمون حججاً عديدة . منها ما يعتمد على فكرة التناهي : تناهي الزمان وتناهي الأشخاص . وفيما يلي أهم حججهم التي تستند إلى فكرة التناهي :

(١) كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، كل ذلك متناه ذو أول . ونحن نشاهد ذلك حسًّا وعياناً . إذ أن تناهي الشخص ظاهر بمساحته ، بأول جرمه وآخره ، وأيضاً بزمان وجوده . وتناهي العرض المحمول ظاهر بين بتناهي الشخص الحامل له . وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي ، وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتي بعده فكل زمان نهايته الآن ، وهو حد الزمانين ، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل . وهكذا يفنى زمان ويبتدئ آخر . وكل جملة من جمل الزمان مركبة من أزمنة متناهية ذات أوائل . وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل ، ليس شيئاً غير أجزائه . إذ الكل ليس شيئاً غير الأجزاء التي ينحل إليها ، وأجزاؤه متناهية ذات أوائل ، فالجمل كلها متناهية ذات أوائل . والعالم عبارة عن هذه الجمل . وعلى هذا فالعالم كله متناه ذو أول ، إذ كل أجزائه لها أول ، وليس هو شيئاً غير أجزائه[2]. وهذه الجزئيات متناهية حادثة ، وكل ما هذا شأنه فهو حادث ، فالأجسام حادثة[3] .

فإذا طُبقت تلك الفكرة على القول بالعدم السابق للوجود ، قيل إن الله لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه . ولولا هذا لكانت هناك أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ١ ص ٣٦ .
(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جـ ١ ص ١٤ – ١٥ .
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٨٨ .

كلها منحصرة فى الوجود ، وذلك محال[١] .

وهكذا يحاول المتكلمون إثبات عدم خلو العالم عن الحوادث ، وأن ما لايخلو من الحوادث ، فهو حادث . وإذا ثبت حدوثه ، كان افتقاره إلى المحدِث من المدركات الضرورية[٢]. وفى هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبين الوصول إلى محدِث للكون ، كما سنرى ذلك عند الكندى فيما بعد[٣] .

(ب) كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته . ومعنى الطبيعة وحدّها ، أنها القوة التى فى الشىء ، فتجرى بها كيفيات ذلك الشىء على ما هى عليه. وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة ، إذ ما لانهاية له فلا إحصاء له ولاحصر . دليل هذا أن معنى الحصر والإحصاء إنما هم ضم ما بين طرفى المحصى المحصور ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة ، فهو ذو نهاية ؛ فالعالم كله ذو نهاية ، سواء فى ذلك ما وجد فى مدة واحدة أو مدد كثيرة . فما لانهاية له لاسبيل إلى وجوده بالفعل. وكل ما لايوجد إلا بعد ما لانهاية له ، لاسبيل إلى وجوده أبداً ، إذ أن وقوع البعدية فيه هو وجود نهاية له، وما لانهاية له فلا بعد له[٤] .

(حـ) ما لانهاية له سبيل إلى الزيادة به . إذ معنى الزيادة هو أن تضيف إلى ذى النهاية شيئاً من جنسه يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته . فإذا كان الزمان لا أول له ، يكون به متناهياً فى عدده الآن ، فإن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتى من الأزمنة منه ، فإنه لايزيد ذلك فى عدد الزمان شيئاً .

وأيضاً لاشك فى أن ما وقع من الزمان ووجد من الزمان إلى يومنا هذا ، مساو لما فى يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوساً ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان . والمساوى لايقع إلا فى ذى نهاية ؛ فالزمان متناه ضرورة[٥] .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٣ (الإلهيات) ص ٥٣٥ — ٥٣٦ .

(٢) الغزالى : قواعد العقائد من إحياء علوم الدين جزء ١ — ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٣) الفصل الثالث من الباب الأول .

(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل حـ ١ ص ١٥ — ١٦ ، وأيضا : شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات لابن سينا . جزء ٣ (الإلهيات) ص ٥٣٥ .

(٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل حـ ١ ص ١٦ — ١٧٦ .

(د) إذا كان العالم لاأول له ولا نهاية له ؛ فإحصاء ما لانهاية له من أوائل العالم الماضية ، محال لاسبيل إليه . إذ لو أحصى ذلك كله ، لكان له نهاية ضرورة ، فإذن لاسبيل إليه .

وكذلك محال أيضاً أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لانهاية له من أوائل العالم الخالية ، حتى يبلغا إلينا . وإذا كان ذلك محالا ، فإن العدد والطبيعة لم يبلغا إلينا إذن . وإذا كنا أيقنا من وقوع العدد والطبيعة فى كل ما خلا من العالم حتى بلغا إلينا بلا شك ؛ فإذن قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم بلغا إلينا . وكذلك الإحصاء من جانبنا بالنسبة لأولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك . وإذ كان ذلك كذلك ، فالعالم أول ضرورة[1] .

(هـ) لايمكننا الوصول إلى وجود ثان إلا بعد وجود أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد وجود ثان ، وهكذا . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول ، لم يكن ثان .. إلخ . ولو كان ذلك كذلك ، فإنه لايكون ثمة عدد ولا معدود . وهذا يؤدى إلى القول بوجوب وجود أول ضرورة .

هذا بالإضافة إلى أن الآخر والأول من باب المضاف ، فالآخر آخر للأول ، والأول أول للآخر ، ولو لم يكن أول لم يكن آخر . فاليوم الذى نحن فيه يعد آخراً لكل موجود قبله ، إذ ما لم يأت بعد ، لايعد شيئاً ولا وقع عليه بعد ، شىء من الأوصاف ؛ فله أول ضرورة[2] .

وإذا كانت الأدلة السابقة للمتكلمين تتعلق بفكرة تناهى الزمان والأعراض ، فإن لهم أدلة أخرى تعبر عن زوايا جديدة من النظر .

منها ذهابهم إلى أن معنى **المفعول** هو **المنتقل من العدم إلى الوجود** . أى من **ليس إلى شىء أو أيس** .

وهذا أيضاً معنى **المحدث** . إذ معنى المحدث هو **مالم يكن ثم كان** . فإذا كان الفلاسفة يرون أن المحدث هو الذى لم يزل ، فإن هذا يعد خلافاً للمعقول ، إذ أن الذى لم يزل هو الذى لافاعل له ولا مخرج من عدم إلى وجود . فلو كان

---

(١) المصدر السابق حـ ١ ص ١٨ .

(٢) المصدر السابق حـ ١ ص ١٨ — ١٩ .

العالم لم يزل ؛ لكان لامخرج له ولا فاعل له[1].

ونود أن نشير إلى أن هذه الفكرة تقوم على تصورهم **لمعنى العلة والمعلول** . **فالعلة** هى ما تعطى الوجود **والمعلول** هو ما يستفيد الوجود من قبل هذه العلة . ولابد أن يكون ثمة فرق بين ذات العلة وذات المعلول ، حتى يمكن تصور معنى الإفادة . فالمستفيد بذاته ليس واجداً ما يستفيده ، إذ لوكان واجداً له ؛ لم تتحقق الإستفادة. فمعنى الإفادة هو الإخراج من العدم ، أى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود .

وهذا الإخراج يستدعى سبق العدم[2]. « فما من ممكن ومعلول إلا وقد سبق وجوده عدمه ، سبقية لاتجتمع مع المسبوقية . إذ لواجتمعا للزم كونه مخرجاً من العدم فى حال كونه لم يكن فيه ، أى فى حال وجوده . . . فالبداهة شاهدة بأن إعطاء شى ءلشيء فى آن كون ذلك الشيء حاصلا للمعطى له ، إنما هو تحصيل حاصل ، بل لابد أن يتحقق حال للمعطى له لم يكن له المعطى حتى يتصور إعطاء»[3].

أما الفلاسفة فيذهبون إلى أننا إذا فرضنا أن المؤثر التام فى العالم ، إما أن يكون أزلياً أو حادثاً ، فإن هذا يؤدى فى حال أزليته إلى القول بقدم العالم ؛ إذ يجب عند وجود المؤثر التام وجود الأثر معه . وفى حالة تأخره عنه ثم وجوده ، لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو عدم تجدد أمر . والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاماً ، ليس بتام ، وهذا خلف . والثانى يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح ، لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح . وإذا كان المؤثر فى العالم حادثاً ، نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ، ويلزم التسلسل والانتهاء إلى المؤثر القديم ، وهو محال لتخلف الأثر . وهذا المحال قد نشأ من فرض حدوث العالم[4] .

---

(١) المصدر السابق حـ ١ ص ٢٤ .

(٢) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ . وقد عبر الكندى مثلا عن هذه الفكرة فقال : إن الفعل الأول تأييس الأيات عن ليس . وهذا الفعل ، بين أنه خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة . فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع . (رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو المجاز ص ١٨٢ — ١٨٣) .

(٤) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠ .

فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع أحواله الأولية وصفاته . ولم يتميز فى العدم الصريح حال ، الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها[1] .

معنى هذا أنهم يذهبون إلى القول بأن كل ما لابد منه فى كونه تعالى مؤثراً فى آثاره ، إما أن يقال إنه كان حاصلا فى الأزل ، أو لم يكن حاصلا فى الأزل . فإن كان كل ما لابد منه فى المؤثرية حاصلا فى الأزل ، فإما أن يؤدى هذا إلى حصول الأثر مع حصول المؤثر أو لايؤدى . فإن أدى لزم من دوامه دوام الأثر ، وإن لم يؤد كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً .

والمهم هو أن اختصاص وقت ما بالوجود دون الوقت الآخر ، إما أن يتوقف على اختصاصه بأمرما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، وإما أن يكون عكس ذلك . فإن كان الأول ، كان لذلك المخصص دخل فى المؤثرية ، وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت . فإذن كل ما لابد منه فى المؤثرية لم يكن حاصلا فى الأزل ، وكنا قد فرضناه حادثاً ، وهذا خلف . وإن كان الثانى ، كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح أصلا ، وهو محال . إذ لايجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، كما لايجوز أن تسنح جزافاً . وكذلك أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال[2] .

بيد أن المتكلمين حاولوا الرد على هذا الدليل وتفنيده ، وأوجه تفنيدهم تتبين فيما يلى :

(١) العالم وجد حين كان أصلح لوجوده : فلا يمكن وجوده إلا حين وجد . ولا يتعلق وجوده بحين ولابشىء آخر ، بل بالفاعل . وهذا الفاعل لايسأل عما فعل أو لم يفعل : فلم لايجوز إذن القول بأن العالم قد حدث فى الوقت المعين لأن إرادة الله تعلقت بإيجاده فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات ؟ وليس لأحد أن يتساءل قائلا : لم تعلقت الإرادة بإحداث العالم فى ذلك الوقت ،ولم تتعلق إرادته بإحداثه فى سائر الأوقات؟

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٣ ص ٥٣٨ .

(٢) المصدر السابق حـ ٣ ص ٥٣٧ .

وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وما هيتهاالمخصوصة اقتضت التعلق بإحداث العالم فى ذلك الوقت ، والماهيات لاتعلل[١] .

ومعنى هذا أن المؤثر التام قديم ، لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لإنتفاء وقت قبله . فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ، ولاتمايز إلا فى الوهم . فالزمان يبتدئ وجوده مع أول وجود العالم ، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا[٢] .

(ب) الله عالم بجميع الجزئيات : وهذا يؤدى إلى القول بأن علمه القديم متعلق بوجود العالم فى وقت ما ، وعدم وجوده فى وقت آخر . والإرادة لاتتعلق بالشىء إلا على وفق العلم . ولهذا السبب تعلقت إرادة الله بإحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق بإحداثه فى سائر الأوقات[٣].

(حـ) لم لايجوز القول بأن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لأجلها خصص الله تعالى إحداث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات . وإذا كان هذا الاحتمال قائماً ، سقطت هذه المطالبة[٤]. أى أن المؤثر التام وإن كان حاصلا فى الأزل ، إلا أنه لايجب وجود العالم عنه تحصيلا لتلك المصلحة أو الحكمة الخفية[٥] .

(د) إحداث العالم فى الأزل محال . لأن الإحداث عبارة عن جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يستدعى سبق العدم . والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا[٦].

(هـ) العالم قبل ذلك الوقت لم يكن ممكناً ، بل كان ممتنعاً ، ثم انقلب ممكناً فى ذلك الوقت[٧].

(و) القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المقدورين على الآخر . أى أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجباً . أما إذا كان مختاراً ، فإنه

---

(١) الأربعون للرازى ص ٤٢ ، شرح العقائد النفسية للتفتازانى ص ٣١٧ – ٣١٨ – ٣٢٤ وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٣٠ .
(٢) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠ .
(٣) الأربعون للرازى ص ٤٢ – ٤٣ وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٣٠ – ٣١ .
(٤) الأربعون للرازى ص ٤٢ .
(٥) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠ .
(٦) الأربعون للرازى ص ٤٣ .
(٧) المصدر السابق ص ٤٣ .

يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح . فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده ، لكن المؤثر المختار أراد إيجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر . يقول الشهرستانى فى كتابه « نهاية الإقدام فى علم الكلام » : فإن قيل ما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب البارى ، وبين وجوده بإيجاد البارى تعالى ؟ قلنا وجود الشيء بإيجاد موجده صراب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء بإيجاب الموجب . إذ معنى الممكن هو جواز وجوده وجواز عدمه ، لاجواز وجوبه وجواز امتناعه وقد استفاد هذا الممكن من المرجح وجوده لا وجوبه.نعم لما وُجد عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب . . . فصح أن يقال وجد بإيجاده وعرض له الوجوب ، فانسب إليه وجوده ، إذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب »[١] .

ولكن الفلاسفة يرون أن هذه الحجج السالفة برغم تعددها مردها إلى شئ واحد، هو : كل ما لابد منه فى إيجاد العالم لم يكن حاصلا فى الأزل[٢]. وهم يحاولون كشف ذلك بتحليلهم للجوانب التى ذكرها المتكلمون فى هذا المجال منتهين إلى دحض آراء المتكلمين فى هذا المجال .

ويحاول المتكلمون نقد الفلاسفة فى مجال آخر . فيذهبون إلى أن قولهم بالوجود الأزلى يؤدى إلى عدم حصول شيء من التغيرات فى الكون ، أى لايستطيع مذهبهم تفسير الكثرة فى هذا الكون . وهذا خلاف الحس فمايقول المتكلمون. يقول الرازى : « إنه يلزم عن قول الفلاسفة ، عدم حصول شيء من التغيرات ، لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلا وأبداً ، دوام المعلول الأول ، ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثانى ، وهلم جرًّا إلى آخر المراتب . فيلزم أن لايحصل فى العالم شيء من التغيرات ، وهذا خلاف الحس[٣].

فالقائلون بالحدوث يقول لأهل القدم : إذا كان الله تعالى لم يزل جواداً خالقاً قديماً فى الأزل ، فالحوادث فى العالم كيف وجدت ؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها ، فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث

---

(١) ص ٢٠ – ٢٣١ .
(٢) الأربعون للرازى ص ٤٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٥١ .

وأراد خلقه بعد أن لم يرد . وإن قلتم إن غيره خلق الحوادث ، فقد أشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد لواجب الوجود بذاته[١] .

ومن الأدلة التى يذهب إليها الفلاسفة ، والتى لعبت دوراً هاماً فى النزاع بين الغزالى وابن رشد ، قولهم إن الإيجاد إحسان . ولو لم يكن الله موجداً فى الأزل ، لكان تاركاً للجود والإحسان مدة غير متناهية ، وذلك غير جائز[٢]. أى أن الله جواد بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، وهذا الجود قديم لم يزل ، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل . ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد ، فإن ذلك يوجب التغير فى ذاته[٣].

يشرح حجة الفلاسفة هذه أبو البركات البغدادى فى كتابه المعتبر فى الحكمة فيقول : « فخالق العالم لم يزل موجوداً قادراً لايعجز ، وجواداً لايبخل ، وليس معه ضد يمانعه ، ولاند يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه . وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادراً عالماً جواداً، فهو فيما لم يزل خالقاً موجداً ، والعالم المخلوق الذى هو مبدؤه وموجده ، لم يزل معه موجوداً ، ولايتصور أو لايعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون والله فيها غير موجود ولاخالق ، بل عاطلا معطلا من الخلق ، وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل فكيف يجوز أن يقال : إنه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ الخلق[٤].

كما يعبر أيضاً عن حجة الفلاسفة ، الفيلسوف ابن سينا ، فى كتابه النجاة (الإلهيات) . فيرى أن العالم إذا كان يمثل العلة القابلة ، والله يمثل العلة الفاعلة ، وإذا كانت العلتان موجودتى الذات ولافعل ولا انفعال بينهما ، فإن ذلك يحتاج إلى وقوع نسبة بينهماتوجب الفعل والانفعال. أما من جهة الفاعل، فمثل إرادة موجبة للفعل أو طبيعة له أو آلة أو زمان. وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن. وجميع هذا بحركة ما . أما أن يقال إن الفاعل (الله) موجود ، ولم يكن قابل (العالم) البته ، فإن هذا من المحال ودليل هذا أن القابل لايحدث إلا بحركة واتصال ،

---

(١) أبو البركات البغدادى : المعتبر حـ ٣ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) الأربعون للرازى ص ٥٠ .

(٣) الشهرستانى : النهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٥ .

(٤) ص ٢٨ من القسم الثالث (الإلهيات) .

فيكون قبل الحركة حركة . وأيضا لايمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة[١].

معنى هذا أن الفلاسفة إذا كانوا يقولون عن المتكلمين إنهم معطلة ، كما سبق أن ذكرنا ، فإنهم يرون أن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده ، يلزمهم القول بانتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى إلى الإمكان ، بلا علة[٢].

نجد تعبيراً عن هذه الفكرة عند ابن طفيل فى كتابه « حى بن يقظان »[٣] حين قال إن العالم إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث . وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ ألطارئ طرأ عليه ولاشىء هنالك غيره ، أم أن التغير حدث فى ذاته ؟ فإذا كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ .

ولهذا يذهب ابن سينا مثلا كفيلسوف ، إلى أنه لابد من القول بوجود حركة لا بدء لها فى الزمان ، وإنما البدء لها من جهة الخالق[٤] .. أى أن الزمان غير محدث حدوثاً وزمانياً ، وكذلك الحركة ، بل هذا الحدوث حدوث إبداع ، لايتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات[٥].

معنى هذا أن الحدوث لو كان له مبدأ زمانى ، لكان حدوثه بعد ما لم يكن أى بعد زمان متقدم ، فكان بعداً لقبل غير موجود معه ، فكان بعد قبل ، وقبل بعد ، فكان له قبل غير ذات الوجود عند وجوده . وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول قبل . وكل ما ليس أول قبل ، فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبدع ، أى يتقدمه باريه فقط[٦].

---

(١) ص ٢٥٣ – ٢٥٤ .

(٢) النجاة – قسم الإلهيات ص ٢٥٧ .

(٣) ص ٩٦ .

(٤) النجاة ص ٢٥٨ من القسم الإلهى .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ .

(٦) المصدر السابق ص ١١٧ .

بيد أن أهل الحدوث يرون أن حل هذه الشبهة إنما يكون من جهتين :

(ا) الفعل إنما امتنع فى الأزل ، لا لمعنى يرجع إلى الفاعل ، بل راجع إلى نفس الفعل ، حيث لم يتصور وجوده . فإن الفعل ما له أول ، والأزل ما لا أول له . واجتماع ما لا أول له مع ما له أول ، محال . فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود[١] .

(ب) إذا سألنا أهل القدم عن سبب قولهم إن الله يجب أن يكون جواداً بذاته ، فإنهم يقولون : إن موجوداً ما يفعل أكمل من موجود لايفعل . وصدور الموجودات عنه أشرف من عدم صدورها : فلوقيل لهم : إننا إذا عكسنا الأمر عليكم وقلنا ؛ إن الموجود الذى لايفعل أكمل ، فما هو الجواب ؟ إن هذا ليس من القضايا الضرورية خصوصاً فى موجود يكون كما له بذاته لابغيره ، وإنما يصدر عنه الفعل لا لغرض يكتسب به أى شيء[٢] .

ولكن أهل القدم سرعان ما يكشفون عن الخطأ فى تفكير أهل الحدوث ، فيسألونهم : هل الخالق الجواد الذى ابتدأ خلقه فى هذا اليوم والوقت المعين ، هل كان يمكن فى التقدير والتصور أن يخلق قبل أن خلق أم لا ؟ « فإن قلتم لايمكن ولايقدر ، فقد عجزتم القدرة وكابرتم المعقول فى الإمكان . وإن قلتم بل كان يمكن ويقدر ، قلنا : فهل كان يمكنه أن يخلق قبل أن خلق خلقاً فيه أجسام متحركة تنتهى أواخر حركاتها إلى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه ؟ فإن قالوا : نعم ، قلنا : فهو ذا الزمان الذى فيه إمكان الحركات والسكنات قبل العالم الذى فرضتموه قد أمكن فيه الحركات .فإن الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون . . وكان يمكن فيه الخالق وقد رفعتموهما ومنعتموهما ، ولايرتفعان إلا لشيء مما قيل من عدم قدرة أو جود أو غير ذلك . فكيف تقولون إن الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لايمكن تطويلها[٣] .

هذا الدليل الذى يحكيه أبو البركات البغدادى عن الفلاسفة والذى يقوم

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٨ .

(٣) المعتبر فى الحكمة ﺟ ٣ ص ٣٣ .

على فكرة عدم انقطاع الجود الإلهى ، إنما يستند إلى ما قيل قبل ذلك من أن المشكلة الرئيسية عند كل من الفريقين ، هى فى التسليم بمدة قبل وجود العالم لم يكن فيها خالق أو فى عدم التسليم بها .

فإذا كان أهل القدم قد استندوا إلى فكرة الجود الإلهى فى تفسيرهم لعدم وجود مدة لم يكن فيها خلق ، فإن هذا كان رداً منهم على أهل الحدوث الذين ذهبوا إلى أن المخلوق المعلول فى وجوده لايتصور مخلوقاً إلا بإيجاد بعد عدم . فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصور محدثاً مخلوقاً . والبداية الزمانية تبتدئ بعد العدم . والعدم السابق ليس له بداية زمانية ، بل له نهاية هى بداية زمان الوجود .

فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لابداية لها ، ونهايتها وقت بداية العالم . وبداية العالم هى نهاية العدم السابق ، فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق ، وكان مع وجود الخالق مدة لا نهاية لها . فالخالق قبل خلقه العالم كان موجوداً بغير خلق مدة لابداية لها ونهايتها بداية إيجاد العالم[1] .

ومن هنا يكون الزمان عندهم مخلوقاً مع خلق العالم ، وهو مقدار الحركات . والحركات محدثة مع المتحركات . فليس قبل خلق العالم مدة ولازمان يقال فيها بتعطيل[2] .

أما أهل القدم فيتصورون العلة مع معلولها . إذ كيف نتصور وجود العلة ، وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول ؟ إن ذلك مثل شعاع الشمس ونورها التابع لها ، فإنه معلول لها ، تابع فى وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدماً زمانيا ، بحيث تكون الشمس موجودة ولاضوء لها ، ثم يتبع ذلك وجودالضوء[3] .

ومن القضايا التى يحاول أهل القدم إلزام أهل الحدوث بها ، والتى ترتبط بفكرة تعطيل الجود الإلهى قضية الإرادة وحدوثها .

فأهل القدم يذهبون إلى أن خصومهم إذا كانوا يرون أن الله خلق العالم بعد مدة ، فهل تجددت له الإرادة بعد ما لم تكن فى تلك المدة التى لم يخلق فيها ؟

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٩ .

فإذا قيل نعم ، فإننا نسأل : هل كان تجددها منه أو من غيره ؟ فإن قيل منه ، قيل : ولم تجددت الإرادة له منه ، وهو هو قبل أن يتجدد كما هو حين تجددت ، وما اقتضاه مقتض ولابعثه باعث ولاسأله سائل ، فكيف حدثت له الإرادة بعد ما لم تكن ؟[1] .

إن إمكان وجود العالم لا أول له ، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى . وهذا يرفع الأمان عن البديهيات ، كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . فصحة تأثير الله فى العالم ، أى إمكان وجوده، لا أول له ، وإلا لزم الانقلاب المذكور . فيجب إذن الجزم بإمكان وجود العالم منذ الأزل من الصانع . إذ أن ترك الجود الذى هو إفاضة الوجود عليه زمناً غير متناه ، لايليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فى كونه جواداً ، فوجب قدم وجوده ، وإلالزم تعطله .

فإذا وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته ، بل خارجة عن ذاته ، فالكلام عن حدوث الإرادة عنه ثابت . أهو بالإرادة أو بالطبع أو بأمر آخر أيا كان هذا الأمر . إن هذا كله شيء مباين لذاته .

لابد إذن من التساؤل عن النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعا ما لم يكن . إذ كيف يمكن أن يحدث فى ذاته شيء ؟ وعمن يحدث؟ كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت تروك ووقت شروع ؟ وبم يخالف الوقت الوقت ؟[2] .

إن حدوث ما يحدث عنه إذا كان بالطبع فقد تغير الطبع . وإذا كان بالعرض فقد تغير العرض . وإذا كان بالإرادة فلابد من القول بأنها حدثت فيه أو مباينة له . وإذا كان المراد نفس الإيجاد لذاته ، فلم لم يوجد قبل ؟ أنزاه استصلحه الآن ، أو حدث وقته ، أو قدر عليه الآن[3] ؟

وإذا كانت التساؤلات والأفكار السابقة تؤدى إلى إلزام أهل الحدوث بالقول

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣ .

(٢) النجاة لابن سينا – القسم الإلهى ص ٢٥٤ – ٢٥٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

بإرادة حادثة ، فإنهم قد حاولوا جهدهم التخلص مما يلزمهم به الفلاسفة ، وذلك بقولهم بإرادة قديمة أزلية ، أراد الله بها فى القدم إحداث العالم حين أحدثه . مثل فرد ما يريد فى يومه ويعزم على فعل شىء فى غده، فهو يفعل فى غده بإرادته وعزيمته الأمسية، أو فى سنته هذه ، فعل شىء فى السنة الأخرى ، أى يفعل فى السنة الآتية بإرادته التى كانت له فى السنة الخالية(١) .

ولكن أهل القدم سرعان ما يجيبون عن ذلك بالقول بأن الإنسان يريد ويعزم فى يومه على ما يفعله فى غده لتميز غده من غيره، بما تميزت به المدة والزمان مع وجود وجود الخليقة بما يكون فيهما من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها . أما الإرادة القديمة فى الأزل ، كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية، مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والإيجاد ؟ بماذا يعين وقت البداية من تلك المدة فى العقول ، وليس فيها ما يميز وقتاً عن وقت ، حتى يعقل وقت دون وقت بفصل مميز عن مميزات السنين والشهور والأيام ، ولايخالف فى العدم القبلى وقت لوقت فى العقول .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن الوقت إذا حضر فلابد من تجدد شىء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من إرادة أخرى أو عزيمة . ولايمكن أن يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لاتغير فيها(٢).

فكيف إذن خلق الله تعالى فى اليوم الذى تقولون إنه بدأ فيه بخلقه ؟ وهل كان يقدر أن يخلقه قبل ذلك بيوم أو أيام أم لا ؟ فإن قلتم لا يقدر ، فقد عجزتم القدرة ، وإن قلتم يقدر ، فلم لم يفعل ؟(٣).

ويحاول أهل الحدوث الإجابة عن هذا الإشكال بقولهم : إن الله لم يرد خلق العالم إلا حين خلقه(٤).

ولكن أهل القدم سرعان ما يقولون : ولم اختصت الإرادة بذلك الوقت دون

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق حـ ٣ ص ٣٤ .

(٣) المصدر السابق حـ ٣ ص ٣٤ .

(٤) المصدر السابق حـ ٣ ص ٤٣ .

غيره مما كان قبله أو بعده ، والأوقات متساوية متشابهة فى القدم[١] .

ولايعدم أهل الحدوث الجواب عن هذا فيقولون فيما يحكى عنهم أبو البركات البغدادى – إن الإرادة صورة عقلية من شأنها تمييز الشيء مثله ونظيره . فإرادة الله عينت هذا الوقت دون غيره مما لايتميز عنه بحال : وهذه الإرادة الإلهية اسم لصفة من الصفات الإلهية تميز الشيء عن مثله ، ولايعترض بلِمَ ، إذ لا لِمَ لذلك[٢] .

وهكذا يدور الحوار بين أهل القدم وأهل الحدوث : كل فريق منهما يستند إلى حجج تقوم على أفكار معينة محددة ، كما سبق أن لاحظنا ، وعلى أساسها ينتصر لرأيه .

---

(١) المصدر السابق حـ ٣ ص ٤٣

(٢) المصدر السابق حـ ٣ ص ٤٣ – ٤٨

ثانياً : الكندى ومعالجته للمشكلة :

إذا كان الكندى قد عالج موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين محاولا التوفيق بين متطلبات العقيدة الإسلامية التى يدين بها ، وبين المسائل الفلسفية التى اطلع عليها فى التراث الفلسفى اليونانى ، فإنه قد درس أيضاً مشكلة قدم العالم وحدوثه ، وانتهى إلى القول بأن العالم حادث وليس قديماً ، ومختلفاً فى قوله هذا ، عن مذهب الفيلسوف اليونانى أرسطو ، الذى انتهى إلى القول بقدم العالم .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن فلاسفة العرب لم يقفوا إزاء التراث اليونانى الفلسفى ، موقف الموافق والمؤيد لكل حلول النظريات التى قال بها فلاسفة اليونان ، بل إن بعضهم من آن لآخر ، وفى هذه المشكلة أو تلك ، قد انتهى إلى آراء ونتائج لم يقل بها أرسطو ، مقدمين بذلك الدليل تلو الدليل على أنهم حاولوا التوفيق بين المجالات الفلسفية والمجالات الدينية :

وإذا رجعنا إلى رسائل الكندى الفلسفية ، وجدنا بعضها يدرس هذه المشكلة . ومن هذه الرسائل ، رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » ورسالته « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ورسالته « فى الفاعل الحق الأول التام » ورسالته « فى إيضاح تناهى جرم العالم » .

يذهب الكندى موافقاً فى ذلك آراء المتكلمين فى عصره ، إلى أن للكون علة أولى ، هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر . وبهذا كان الكون — فيما يقول الكندى — أيس عن ليس ، أى موجوداً من اللاموجود ، لأنه من إبداع الله . وهذا يعنى أن الكندى يذهب إلى حدوث العالم لا إلى قدمه .

ولكن كيف توصل الكندى إلى تقريره لحدوث العالم على نحو خالف فيه الفيلسوف اليونانى أرسطو ؟ أى ما هى المقدمات والأصول التى وضعها الكندى حتى أدت به إلى الرأى الذى بدأ عنده متفقاً مع العقيدة الإسلامية .

من المقدمات والأصول التى تابع فيها متكلمى عصره ، قوله بفكرة التناهى ، تناهى الزمان وتناهى الأشخاص . فالمتكلمون قد ساقوا — كما سبق أن رأينا —

حججاً عديدة على حدوث العالم ومن هذه الحجج ما يستند إلى فكرة التناهى ، تلك الفكرة التى أوضحناها فيما سبق .

هذه الحجة من حجج الحدوث التى تقوم على فكرة التناهى ، عبر عنها الكندى فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . فهو يقول : الانتهاء إلى زمن محدود ، موجود . فليس الزمان متصلا مما لانهاية له ، بل من نهاية اضطراراً . فليست مدة الجرم بلا نهاية ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل . فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذا المحدث والمحدث من المضاف . فلكل محدث اضطراراً عن ليس »[1] .

هذا الإحداث إذن له بداية زمنية . أى لايعتقد الكندى بلاتناهى العالم ، بل لابد من وجود بداية للعالم . وهذا يدل عليه قوله فى **رسالته فى الفاعل الحق الأول العام** ، من أن الفعل الحقيقى الأول هو تأييس الأيسات عن ليس . وأن هذا الفعل — فيما يرى الكندى — هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة ، بمعنى أن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره[2] .

ويطلق الكندى على هذا الفعل الخاص بالله ، اسم الإبداع . ولعل ذلك يتفق — فيما يذهب البعض — مع العقيدة الإسلامية ، إذ أن الله فى العقيدة الإسلامية بديع السموات والأرض .

وهذا الإبداع هو الخلق من العدم ، أى إيجاد الشىء من لا شىء ، إيجاد شىء لايسبق بمادة ولا بزمان ، أو — فيما يقول الكندى — إظهار الشىء عن ليس أو تأييس الأيسات عن ليس . ومن الواضح أن هذا التصور يختلف عن التصور الأرسطى للعالم وصلة العالم بالله .

معنى هذا أن الزمان إذا كان عبارة عن المدة التى تعدها الحركة ، أى أنه « عدد الحركة » بحيث إذا كانت حركة كان زمان وإذا لم تكن حركة لم يكن

---

(١) ص ٢٠٦ .

(٢) ص ١٨٢ — ١٨٣ . وانظر أيضاً التحليل الدقيق الذى كتبه الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده لرأى الكندى فى حدوث العالم ، فى مقدمته لرسائل الكندى من ص ٦٢ إلى ص ٧٥.

زمان ، وهذه الحركة — فيما يقول الكندى — هى حركة الجرم الذى هو متناه ؛ فإن هذا يؤدى كله إلى أن الجرم والحركة والزمان لايسبق بعضها بعضاً فى الإنية ، أى أنها كلها تعد معاً[١] .

والواقع أن الكندى فى رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم يحاول أن يبين ذلك ويوضحه . فهو بعد مقدمة لرسالته يوضح فيها معنى الأعظام المتجانسة ، يحاول أن يثبت أنه لايمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، أى أن الجرم لابد أن يكون متناهياً .

فهو يقول فى رسالته هذه : « إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه ، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات . فإن كان جرماً لانهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فإما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود ، ، متناهياً أولا متناهياً . فإن كان متناهياً فإن جملتها جميعاً متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية ، فيجب من ذلك أن يكون الذى لانهاية له متناهياً ، وهذا خلف لايمكن . وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضاً ما لانهاية له فإنه كحاله الأولى . وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعاً مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفرداً ، فالذى لانهاية له والمحدود المزيد عليه جميعاً أعظم من الذى لا نهاية له وحده . وهما جميعاً لانهاية لهما ، فقد صار ما لانهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ، وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لايمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لانهاية له ، وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان. وقد تبين أنه لا مساو له ، فهو مساو فى العظم له لامساو فى العظم له ، وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له : فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم يحصره الكل، متناه »[٢] .

من الواضح إذن أن الجرم إذا كان متناهياً عند الكندى ، فإن الزمان متناه

---

(١) رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ٢٩٥ .

(٢) رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٩١ — ١٩٢ .

أيضاً عنده ، إذ أنه يقوم على الحركة التى تعد بدورها متناهية لأنها أساساً حركة الجرم الذى أثبت الكندى — فيما أشرنا — وخاصة فى رسالته فى « وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ورسالته « فى إيضاح تناهى جرم العالم » . وإذا كان الجرم م والحركة والزمان ، كل ذلك متناه وله بداية ، فمعنى هذا أنها محدثة أى لها بداية زمنية وليست قديمة .

وبهذا نستطيع أن نقول إن نقطة البداية التى ينطلق منها الكندى لتأييد رأيه فى حدوث العالم ، هى محاولة البرهنة على تناهى جرم العالم . إنه حين حاول إثبات تناهى جرم العالم ، كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهى ، حتى يصل إلى القول بحدوث العالم ، لأن التناهى معناه أنه غير قديم ، وأما اللاتناهى فمعناه أنه لاأول لوجوده .

ومن الواضح أن هذا يختلف عن الرأى الأرسطى الذى أثبت تناهى العالم من حيث المكان ، ، لكنه قال بعدم وجود بداية زمنية للعالم أى لابداية زمانية له ، بمعنى أنه لامتناه . إن أرسطو يقول بقدم الزمان وأن هذا الزمان غير متناه ، مما أدى بالضرورة إلى قوله بقدم المتحرك ، أى الجسم . بمعنى أنه من اللازم عنده قدم هذا العالم المادى . وهذا هو — فيما سبق أن أشرنا — ماخالفه الكندى مخالفة تامة ، منتهياً إلى القول بحدوث العالم على أساس تناهى الزمان .

ثالثاً : تقييم محاولة الكندى :

وأخيراً نود أن نقول فى معرض تقييمنا محاولة الكندى هذه ، إنه لم يأت بجديد فى علاجه لهذه المشكلة ، إلا فى القليل من الزوايا والجوانب . إن برهنته تقوم فى جوهرها على أدلة كلامية يضيف إليها أدلة قرآنية يتصور أنها تساند رأيه فى القول بالحدوث .

إنه لم يتعمق فى دراسة آراء القائلين بقدم العالم ، ولم يكلف نفسه عرضها فى موضوعية ولم يكشف عما فيها من خطأ أو من صواب .

كان هذا واجبه حتى يكون موضوعيا قبل أن يبدى برأى حول هذه المشكلة . ولكن نزعته الدينية وتأثره بالأدلة الكلامية قد أديا به — فيما يبدو لنا — إلى هذا الاتجاه ، فى محاولة حل المشكلة . مع أنه لو كان قد تعمق فى دراسة أدلة القائلين بالقدم ، فإن هذا ربما يؤدى به إلى تصور آخر للمشكلة وأبعادها .

ولايعنى هذا أننا نساند القول بالقدم ، إذ لايخفى أن فى أدلة القائلين بالقدم بعض زوايا النقص والخطأ . ولكن ما نقصده هو القول بأنه من واجب الباحثين فى فلسفة الكندى ، ألا يهللوا إعجاباً بمجرد مخالفة لأرسطو فى رأى أو أكثر ، بل أن يقيِّموا آراءه بعد دراستها وتحليلها تحليلا دقيقاً ، بدلا من أن يركزوا على معيار معين يتمثل فى مدى المتابعة لأرسطو أو مخالفة أرسطو ، لأن هذا المعيار فى نظرنا إنما هو معيار خاطئ فى أكثر زواياه ، إن لم يكن فى كل زواياه .

الفصل الثالث

وجود الله عند الكندى

أولا : تمهيد :

يرتبط البحث فى قدم العالم وحدوثه ، بالبحث فى الأدلة على وجود الله . نقول هذا إذا نظرنا بصفة خاصة إلى أقوال الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة ». فهو قد رأى أن الفلاسفة إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن العالم قديم ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأنه لايكون فعلا لله ، لأن الفعل عبارة عن الإحداث .

فإذا كان الفلاسفة قد قالوا بقدم العالم ، ومع ذلك ذهبوا إلى التدليل على وجود الله ، فإن وضعهم — فيما يرى الغزالى — يعد وضعاً متناقضاً .

فهو يقول فى تهافت الفلاسفة : إن معنى الفعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لايتصور فى القديم ، إذا الموجود لايمكن إيجاده فإن شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلا لله . ومن هنا يكون الله عندهم ليس فاعلا على وجه التحقيق ولا العالم من فعله ، وإنما إطلاق الاسم مجاز عندهم لاتحقيق له[1] .

إن مذهبهم — فيما يرى الغزالى — لايلحق بفرقة أهل الحق التى ترى أن العالم حادث ، وأن الحادث لايوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، وهذا هو المذهب الصحيح . ولايلحق أيضاً بفرقه الدهرية التى ذهبت إلى أن العالم قديم كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً . وهذا المذهب ، وإن كان مفهوماً ، إلا أن الدليل يدل على بطلانه .

أما الفلاسفة فيرون أن العالم قديم ، ثم يثبتون له صانعاً مع ذلك . ومن هنا كان التناقض — فيما يرى الغزالى — إذ أنه يؤدى مذهب الدهرية ، طالما أنه

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٢٨ .

لاعلة للعالم عندهم ولاصانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه لم يزل قديمًا ، كذلك بلا علة ، أو الأجسام . فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة .

فى الواقع مسألة وجود الله ترتبط كما قلنا بالبحث فى قدم العالم وحدوثه[1] . ولكننا نود أن نشير إلى أن فلاسفة العرب الذين قالوا بقدم العالم قد قالوا بعلة لوجوده ، أى بإله لهذا الكون سمائه وأرضه . ذهب إلى ذلك على سبيل المثال ، ابن سينا وغيره من فلاسفة قالوا بقدم العالم .

ومن هنا كانت اتهامات الغزالى هذه — فيما نرى فى جانبنا — اتهامات خاطئة وفى غير مكانها . وليس هذا بغريب على الغزالى الذى كان يحاول له توجيه الاتهامات والمطاعن إلى هذا المفكر أو ذاك ، دون أن يستند إلى أسباب محددة دقيقة . و يكفى لبيان تهافت رأيه ، أن نقول إن الفلاسفة القائلين بالقدم ، لم يقولوا بقدم الأجسام أساساً ، بل ركزوا على قدم المادة الأولى .

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ ومابعدها .

ثانياً : أدلة الكندى :

بوجه عام يمكننا أن نقول إن هناك من الفلاسفة والمفكرين من ربط بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله ، بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدى لامحالة إلى التسليم بوجود الله ؛ والعكس عندهم صحيح أيضاً ، أى أن التسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم .

وفى هنا فإن البحث فى حدوث العالم عند الكندى يرتبط تماماً بتدليله على وجود الله . أى أن العالم عنده إذا كان حادثاً ، فإن هذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود . وهذه العلة هى الله .

هذا إذن دليل يستند إلى تضايف لفظى المحدِث والمحدَث . يقول الكندى فى « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » : « وليس ممكنا أن يكون جرم بلامدة فإنية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع ، أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدث اضطراراً ،والمحدَث محدَث المحدِث . والمحدِث والمحدَث من المضاف . فالكل محدث اضطراراً عن ليس»[1] .

وللكندى أيضاً دليل يحاول التوصل إليه بملاحظته أن هذا العالم سواء ما كان منه سماويا أو أرضيا ، تعتريه الكثرة ويعد مركباً . إذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم ، أى ليست جوهرية وذاتية له ، فإننا لابد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم ، بل هى خارجة عن العالم :

ومن الواضح أن هذه العلة هى الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة . يقول الكندى فى رسالته « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم»[2] : « فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً . لايشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه . ولأنه مبدع وهم مبدعون . ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم » .

---

(١) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ وانظر تقديم الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده لهذه الرسالة .

(٢) ص ٢٠٧ .

ولكننا نود أن نشير إلى أن الكندى فى عبارته هذه لم يكن بذهنه كل المعانى والمدلولات التى تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودات . بمعنى أن كل ما يفعله هو المقارنة بين الله الواحد ، وبين الموجودات المتكثرة ؛ ولكن هل كان فى ذهن الكندى فكرة الرباط هذه ، بمعنى أن هناك علة وهى الله هى التى ربطت بين وجود موجود وبين وجود موجود آخر ، بحيث نخرج من الكثرة إلى الوحدة ومن اللانظام إلى النظام ؟ أعتقد من جانبى أن هذه الفكرة لم تكن فى ذهنه ، وإن كانت توجد جذور لها ولكن ليس فى هذا الدليل ، بل فى دليله الذى يستند إلى الغائية والعناية كما سنرى بعد قليل .

فى الواقع نجد خلال رسائل الكندى العديدة ، إشارات كثيرة لموضوع وجود الله أى أننا لو تأملنا فى رسائله ، فإننا نجده مهتماً بالتدليل على وجوده وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة ، بل نجده يعرض لهذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى .

فإذا رجعنا مثلا إلى رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » نجده يشير إلى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس فى البدن وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله . بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس التى تسير الجسم ، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له .

يوضح ذلك تمام التوضيح ما يقوله الكندى فى رسالته هذه : « السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقل، وإن كان فى هذا العالم شىء ، فكيف هو الجواب عنده ؟ هو كالنفس فى البدن ، لايقوم شئ من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولايمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى فى آثار تدبير النفس فيه ، ولايمكن إلا بالبدن بما يرى فى آثار تدبيرها فيه : فهكذا العالم المرئى لايمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لايرى ، والعالم الذى لا يرى لايمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه »[1].

معنى هذا إذن أن الكندى يقارن بين عمل النفس فى البدن وعمل الله فى الكون.

---

(١) ص ١٧٤ .

أى أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود منظم له ، وهو الله ، تماماً كما تدل أفعال البدن على وجود نفس له تدبره وتسيره فيما يرى الكندى .

وهذه الفكرة التى نجدها عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيداً لما يخوض فيه حول العناية والحكمة والغائية فى هذا الكون . بمعنى أننا يمكن أن نقول بأنه يستدل على وجود الله بالاستناد إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية . إذ أن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسباباً وعللا للبعض الآخر [1].

والواقع أن الكثير من الفلاسفة سواء من فلاسفة اليونان أو من فلاسفة العصر الحديث ، قد أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون . أى أن هذه الغائية تؤدى عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهى الله: نجد هذا قديما وحديثاً عند فلاسفة يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة .

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة العرب من مؤلفات ورسائل ، نجد فكرة الغائية بارزة بروزاً ظاهراً حين يستدلون بها على وجود الله : ونجدهم أيضاً قد ربطوا ربطاً وثيقاً بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية . أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه ، أى العالم العلوى والعالم السفلى .

نجد هذا مثلا عند ابن سينا الذى يركز على القول بالعلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية ثم يحاول أن يصعد من ذلك حين يبحث فى مجال الإلهيات ، إلى الربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها . أى نجد ذلك الربط بين المجال الفيزيقى والمجال الميتا فيزيقى عنده . فهو سرعان ما يعمم أفكار العناية والغائية بحيث يبدو الكون له مظهراً لعناية الخالق به .

كما نجد ذلك أيضاً عند ابن رشد فيلسوف المغرب الإسلامى ، حين يصعد من تقرير أسباب محددة لكل موجود فى الموجودات إلى تقرير العناية والغائية بحيث نجد استدلالا عنده على وجود الله يستند إلى فكرتى العناية والغائية [2] .

---

(١) ص٨٠ فى مقدمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة لرسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول.

(٢) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ — ٢٣٠ .

تقرير الغائية والربط بينها وبين العناية الإلهية تعد إذن من الظواهر الملاحظة التى نجدها عند أكثر فلاسفة العرب من خلال مؤلفاتهم . فالكندى له نصوص عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة .

ورغم أننا لا نجد له بحوثاً مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العناية والغائية فى الكون ، بحيث تكون هذه البحوث ممثلة لفكرته تمام التمثيل ، إلا أننا لو جمعنا أقواله المتناثرة حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله ، سواء رسائله الفلسفية ، أو رسائله التى تبحث فى مجالات أدخل فى الجانب الطبيعى ، استطعنا أن نقول إنه يركز على القول بالغائية ويربط بينها وبين العناية بحيث يكون ممثلا من زاوية ما للاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يستند إلى كثير من آيات القرآن التى تشير إلى وجود العناية والغائية فى الكون[1] .

الكندى يقرر إذن وجود العناية والغائية ويصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله. وهو إما أن يبين لنا تلك الغائية الموجودة فى الكون الأرضى ، وإما أن يحاول الربط بين الظواهر الكونية الأرضية والظواهر الجوية العلوية ، أى يحاول بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية ، وفى كل ذلك ما يشهد عنده بوجود خالق أحسن كل شىء صنعاً .

قلنا إن هناك نصوصاً كثيرة متناثرة كتبها الكندى معبراً عن أفكاره هذه ، متوصلا منها إلى التدليل على وجود الله .

---

(١) من هذه الآيات قوله تعالى : ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سبعاً شداداً ، وجعلنا سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حبا ونباتاً وجنات ألفافاً (سورة النبأ : الآيات من ٦ إلى ١٦)

وقوله تعالى : تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً (سورة الفرقان آية ٦١)

وقوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق فى ماء دافق (سورة الطارق آية ٦)

وقوله تعالى : أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت (سوره الغاشية آية ٢١٧)

وقوله تعالى : يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ؛ الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون (سورة البقرة آيتا ٢١ ، ٢٢)

وقوله تعالى : « او لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء (سورة الأعراف آية ١٨٥)

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . وهى من أهم رسائله التى تتعرض لهذا الجانب ، نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له . يقول الكندى : « فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعاً من المضاف [١] » .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الكندى يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية ، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله ، فإن ذلك يتضح فى كثير من الأمثلة التى يضربها لنا كأمثلة للعناية والغائية سواء فى العالم العلوى أو العالم السفلى . وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم : فهو مثلا يرى أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة .

يقول الكندى : « فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقل إسخانها لهذا الجو ، حتى تكون فى موضع ، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، فجمد ما على الأرض كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب فلم يكن حرث ولانسل ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك فى هذه المواضع ، ولو قربت جداً لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك ، كما يوجد ذلك فى المواضع التى تقرب منها الشمس أكثر »[٢].

وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر ، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب ؛ لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولايدعه أن يجتمع ولايكثف[٣].

---

(١) ص ٢١٥ .

(٢) رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٢٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ .

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة سواء فى رسالته هذه أو فى العديد من رسائله الأخرى لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى وجود خالق للكون . فهو يقول : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض الماء والهواء ؛ ونضد ذلك ، وتقسيطه ، هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات ، الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد . وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الاتقان[١] » .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى قد قدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله . منها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم ، وكيف أن هذا الحدوث لابد له من محدث . ومنها ما يستند إلى الصعود من التركيب والكثرة التى نراها فى العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم . ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس فى البدن الإنسانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم . وأخيراً يسوق لنا الكندى دليله الذى يستند إلى تقرير الغائية والعناية ، إذ أن هذه الغائية وتلك العناية ، شاهدة — فيما يقول — على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون ؛ أى أنه يصعد من وجود العناية والغائية فى هذا العالم سمائه وأرضه إلى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فى الكون .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦

ثالثاً : تقييم محاولة الكندى :

إذا أردنا أن نقيّم من جانبنا المحاولة التى قام بها الكندى للتدليل على وجود الله، قلنا إن عيبه الأكبر يتمثل فى أنه كان يقتصر على مناقشة وجه واحد يميل إليه ، ويركز عليه دون أن يهتم بمناقشة أو دحض الوجه الآخر أو الوجوه والجوانب والأخرى .

فعلى سبيل المثال حينما يربط الكندى بين القول بحدوث العالم وبين القول بمحدث للكون ، فإن هذا ليس من الضروريات ، إذ أن القائلين بقدم العالم ، قالوا أيضاً بإله الكون .

صحيح أن الغزالى قد بين تناقضهم فى هذا المجال ، ولكننا سبق أن أشرنا إلى أن رأى الغزالى — وهو الذى استولت عليه النزعة الصوفية الوجدانية لا العقلية الفلسفية الدقيقة ، ليس ملزماً لنا بأى حال من الأحوال .

وإذا كان الكندى ينتقل من الكثرة والتركيب إلى الوحدة ، فإنه لم يكلف نفسه مناقشة اتجاه آخر يصعد من الكثرة إلى الوحدة فى نطاق هذا العالم لا فى نطاق عالم آخر . وكان أجدر بالكندى — لكى يكون دليله قويا متماسكاً — أن يناقش — كما قلنا — المسلك أو الاتجاه الآخر ويكشف عما فيه من أخطاء ، بحيث يصل بعد ذلك كله إلى الرأى أو الاتجاه الذى يفضله .

لا نعنى بذلك أن الرأى أو الاتجاه الآخر يعد صحيحاً فى نظرنا؛ فهذا ما لم نقل به ، ولكن من واجب الكندى كفيلسوف أن يبين لنا أوجه نقده لكل الاحتمالات ، بدلا من اقتصاره كما قلنا على جانب واحد دون الجوانب الآخرى .

والكندى أيضاً حين يقول بالمماثلة بين النفس فى البدن والله بالنسبة للعالم ، كنا ننتظر منه أن يقف عند هذا الموضع ويبين ويناقش الاتجاهات المخالفة وينقدها إن شاء ، فهذا من حقه . فهل النفس جوهر مستقل يسير البدن ، أم ليس لها جوهر مستقل بحيث ننظر إليها النظرة الوظيفية لا النظرة الجوهرية .

إن مناقشته لهذه الجوانب من الأمور الغاية فى الأهمية ؛ صحيح أنه فى رسائل أخرى يفيض فى دراسة جوانب نفسية . ولكننا كنا ننتظر منه فى هذا المجال بالذات

أن يناقش ويحلل ويبين لنا وجه الخطأ أو أوجه الصواب فى الآراء التى تخالف الرأى الذى يذهب إليه .

إن المقارن بينه وبين ابن سينا مثلا ، يجد أن ابن سينا حينما كان يتجه إلى رأى ، كان قبل ذلك يناقش الاتجاهات المخالفة ويكشف عما فيها من قصور ، حتى يبرر الأخذ بالرأى الذى يتجه إليه . فعل ذلك فى دراسته للعلل؛ فنقد أنطيفون وفيثاغورث . وفعل ذلك فى دراسته للغائية فنقد ديمقريطس ، وأنبادوقليس . وفعل ذلك فى دراسته للنفس ، فكم أتى بحجج للبرهنة على جوهريتها بل على روحانيتها . وأثناء البرهنة ، كان يناقش ويحلل وينقد الاتجاهات المخالفة .

أما عند الكندى فماذا نجد ؟ كما قلنا سواء فى هذا الدليل أو فى دليل الغائية والعناية الإلهية ، يأخذ الأمور وكأنها أمور مسلمة بديهية ، ويضرب أمثلة — وهذا واضح جدا حين يتحدث عن الغائية — تؤيد وجهة نظره ، ويغفل أو يتغافل عن أمثلة أخرى قد لاتؤيد وجهة نظره ، وكان ينبغى أن يقف عندها ويناقشها ويبين موقفه منها .

هذا إن أراد أن يكتب فى الفلسفة صفحة جديدة . إن أراد أن يلتزم بخصائص للتفكير الفلسفى ، ولكنه لم يلتزم بذلك فى بعض المجالات ، مما يقوى اعتقادنا إزاء تفكيره بأنه أقرب إلى المتكلم منه إلى الفيلسوف .

قلنا هذا منذ سنوات ونكرر قولنا الآن ، ونحن نعتقد أن هذا الرأى من جانبنا إن صح ، فسيكون دافعاً للمشتغلين بالفكر الفلسفى العربى ، أن يكتبوا من جديد تاريخ الفلسفة العربية .

الفصل الرابع

الوحدانية

بحث الكندى — شأنه فى ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ومتكلمى الإسلام — فى موضوع الوحدانية كصفة من صفات الله . وقال إن الله واحد بالعدد وبالذات .

والكندى يعبر فى ذهابه إلى الوحدانية عن الروح الإسلامية من بعض الزوايا . بمعنى أن ما يسوقه لتقرير وحدانية الله ، يعتمد فى بعض جوانبه على الآيات التى نجدها فى القرآن والتى تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له ، وأنه ليس كمثله شىء .

ونود أن نشير قبل أن نعرض لفكرة الكندى عن الوحدانية والتى تستند — كما قلنا — فى بعض جوانبها على أسس دينية إسلامية ، إلى أن طريق الشرع قد بنى على ثلاث آيات هى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »[1] ، « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »[2] ، « قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »[3] .

ومع هذا فلا تخلو آراء الكندى فى هذا المجال من التأثر بالتراث الأرسطى كما سنبين ذلك من جانبنا بعد قليل .

قلنا إن الكندى قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله . فهو فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، بعد أن يبين المعانى التى تقال على الواحد[4] ، يؤكد

---

(١) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٢) سورة المؤمنون آية ٩١ .

(٣) سورة الإسراء آية ٤٢ .

(٤) ص ١٥٤ وما بعدها من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

على وحدانية الله ببيان أنه لايشبه أى شيء آخر . فهو يقول إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولاجنس ولانوع ولاشخص ولانفس ولا عقل ولاجزء ولاجميع ولابعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولايقبل التكثير ، ولا هيولى ولاصورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ولاذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقى المقولات[١] ، ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نُفى أن يكون واحداً بالحقيقة . فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر . إنه الواحد بالذات الذى لايتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لامن جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولاجزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة »[٢] .

الكندى إذن ــ كما هو واضح ــ يذهب إلى أن الله واحد . وهو لا يكتفى بإثبات الوحدة من جهة النظر إلى الله من جهة ذاته ، بل نراه أيضاً يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف فى ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة ، أى عدم الشبه بينه تعالى و بين خلقه .

نجد هذا فى رسالة أخرى له وهى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . فهو بعد إثبات حدوث العالم ــ كما سبق أن رأينا ــ بمعنى أن هذا العالم حادث عن محدث ، يتطرق مباشرة إلى بيان أن المحدث لايخلو أن يكون واحداً أو كثيراً . ويحاول بعد ذلك إثبات الوحدانية لله : فيقول : فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم فاعلون . والشيء الذى يعمه شيء واحد، إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما . فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم . . . . والمركبون لهم مركب ، لأن مركِباً ومركَبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل . فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيراً ففاعل

---

(١) فى نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده : المعقولات . والأرجح ، والمقولات ، حتى تنسق مع بقية النص .

(٢) ص ١٦٠ – ١٦١ .

الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية . وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل . فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً . لايشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم[1].

إلى هنا يكون فيلسوفنا قد أثبت وحدانية الله . ومن اللازم فى هذا المجال أن نقرر أن الكندى سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته ، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته ، يعتمد فى بعض الجوانب على الآيات القرآنية التى سبق أن ذكرناها .

بقى أمامنا الآن الإشارة أولا إلى علاقه دليل الكندى على الوحدانية بدليل المتكلمين ، والإشارة ثانياً إلى تأثره بالتراث الأرسطى فى هذا المجال .

فبالنسبة للمتكلمين ، نجد أنهم قد بحثوا فى هذا المجال ؛ مجال الوحدانية ، من جوانب عدة : بحثوا فيه فى معرض دراستهم للتنزيه ، وبحثوا فيه أيضاً من زواية أخرى تتعلق — فيما سبق أن أشرنا — بتلك الآيات الثلاث الموجودة فى القرآن ، والتى يفهم منها أن الله واحد .

نوضح ذلك فنقول إن دراسة المعتزلة مثلا لموضوع الوحدانية تتعلق أساساً بدراستهم للتنزيه والعلاقة بين الصفات والذات ، وكيف أن صفاته عين ذاته . فالمعتزلة قد رأوا فى القرآن آيات كثيرة تدل على التنزيه وذلك مثل قوله تعالى: « ليس كمثله شيء » وآيات أخرى تدل فى ظاهرها على التجسيم كقوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » .

وإذا رجعنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى[2] ، وهو فى معرض ذكره لآراء المعتزلة فى هذا المجال ، وجدناه يقول حاكياً مذهبهم : إن الله واحد ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولاشبح ولاجثة ولا صورة

---

(١) ص ٢٠٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٢) جزء ١ ص ٢١٦ .

ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن وليس يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . ولا يوصف بأنه متناه ؛ ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات . وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات . ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع . شىء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . ولم يخلق الخلق على مثال سابق . وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا أصعب عليه منه . ولا يجوز عليه اجترار المنافع . ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام . ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

يتبين من هذا النص الطويل ، كيف دافع المعتزلة عن التنزيه ، وتعمقوا فى شرح الآية « ليس كمثله شىء » . وعلى هذا النحو أخذوا يؤولون الآيات الأخرى دفاعاً عن مبدئهم . فقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » ، يرى المعتزلة أن فيها تعبيراً مجازياً يدل على إثبات السخاء له ونفى البخل عنه ، وهكذا .

هذا جانب من الجوانب الذى بحث فيه المتكلمون ، ويتعلق بمسألة وحدانية الله؛ والمقارن بين أقوال الكندى التى سبق أن ذكرناها ، وهذه الأقوال ، يجد تشابهاً

بين مبحث الوحدانية عند المتكلمين ومبحث الوحدانية عند الكندى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المعتزلة حين حاولوا تحديد معنى الوحدانية ، ذهبوا إلى أن معنى ذلك ، أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمر كثيرة . إذ لو كان مركبًا لاحتاج كل جزء إلى غيره لأن كل مركب يفتقر إلى غيره ، والله منزه عن الافتقار إلى الغير فالله واحد تام وذاته ليس فيها كثرة بوجه من الوجوه .

بل يدلنا على ذلك أيضاً التساؤل عن العلاقة بين الذات والصفات . فإذا كان المعتزلة قد أثاروا مشكلة صفات الله ، فإنهم تساءلوا عن هذه الصفات ، هل هى عين ذاته أو غير ذاته . وقالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد . ومعنى ذلك أن الله حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته . ودليلهم على ذلك ، أن الله لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته وحياً بحياة زائدة على ذاته ، كما نرى ذلك فى الإنسان ؛ لأدى هذا إلى أن نسلم بصفة وموصوف وحامل ومحمول .

أما الجانب الآخر الذى يدلنا على التشابه بين مبحث الكندى فى الوحدانية ، ومبحث المتكلمين فى هذا المجال ، فيتمثل فى تعمق المتكلمين فى شرح الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله واحد :

فقد سبق أن قلنا إن الكندى إذا كان قد ذهب إلى وحدانية الله ، فإنه قد اعتمد على هذه الآيات ، وأن هذا أثر إسلامى فى مبحثه . فإذا تجاوزنا ذلك وانتقلناخطوة أخرى ، وجدنا مزجاً قام به المتكلمون بين جانب دينى يتمثل فى تلك الآيات وخاصة قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »، وبين جانب جدلى يتمثل فى إضفاء نوع من التفصيلات والتفريعات حول هذه الآيات . وهذا يتمثل فى دليل التمانع أو التغالب[1] عند متكلمى الإسلامى .

فالباقلانى مثلا يقول وهو بصدد بحث موضوع وحدانية الله : وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك . والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر : فلو اختلفنا وأراد أحدهما إحياء جسم ،

---

(١) راجع نقد ابن رشد لهذا الدليل فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩ وما بعدها .

وأراد الآخر إماتته ؛ لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما . لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراد يهما، فوجب أن لا يتما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فيلحق من لم يتم مراده العجز ، أولا يتم مرادهما ، فيلحقهما العجز والعجز من سمات الحدث ، والقديم لايجوز أن يكون عاجزاً[1].

وإذا رجعنا إلى شرح العقائد النسفية ، وجدنا التفتازانى يشير إلى دليل التمانع أو التغالب عند المتكلمين فيقول إن صانع العالم واحد ، فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة : والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وتقريره أنه لو كان إلهان ، لأمكن بينهما تمانع ، بأن يريد أحدهما حركة زيد ، والآخر سكونه ، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن . وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما ، إذ لا تضاد بين الإرادتين ، بل بين المرادين . وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان ، وإلا فيلزم عجز أحدهما ، وهو إمارة الحدوث والإمكان ، لما فيه من شائبة الاحتياج ؛ فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال ، فيكون محالا . وهذا تفصيل ما يقال إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه ، وإن قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال ، أو أن يجتمع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد سكونه معاً[2].

إلى هنا يكون قد اتضح لنا الجوانب الدينية والجوانب الكلامية التى نجد تشابها بينها وبين رأى الكندى فى الوحدانية ، بمعنى أن الكندى إذا كان قد

---

(١) التمهيد ص ٢٥ .

(٢) ص ٢١٦ ومابعدها . ويعبر الجوينى فى كتابه : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » عن دليل التمانع أو التغالب . فيقول: إن الإله واحد ، ويستحيل تقدير الهين والدليل عليه أنا لوقدرنا إلهين ، وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا فى أحدهما إرادة تحريكه ومن الثانى إرادة تسكينه ؛ فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة . وذلك أنا لوفرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما ؛ لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل .ويستحيل أيضاً أن لاتنفذ إرادتهما ، فإن ذلك يؤدى إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد . ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثانى ، إذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته (ص ٥٣) .

اعتمد على تراث ديني ، فإنه من المحتمل أن يكون قد اعتمد على تراث كلامي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب . إنما هو مستمد أساساً من هذه الآيات القرآنية ، وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أي أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة[١].

نقول : هذه الآيات القرآنية ، لأننا لا نريد أن نذهب إلى اعتماد الكندي في تدليله على الوحدانية ، على آية دون آية أخرى[٢].

بقيت مسألة أخيرة نود أن نشير إليها الآن . وهي أننا من جانبنا لانستطيع أن ننفي تأثر الكندي بأرسطو ولو من بعض الزوايا . صحيح أننا لا نجد قضية التوحيد

---

(١) يذهب ابن رشد إلى أن وجه الضعف في هذا الدليل هو أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المريدين في الشاهد ، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . وإذا اتفقتا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع (مناهج الأدلة ص ١٥٧) وانظر أيضاً : (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٤١) .

(٢) يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في مقدمة نشرته لرسائل الكندي الفلسفية (جزء ١ ص ٨٠) إن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمي الإسلام والذي يستند إلى آية : «لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون» . ولايشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية «مااتخذ الله من ولد وماكان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » .

ولكننا نقول من جانبنا خلافاً لهذا الرأي مايلي :

أ — دليل التمانع عند المتكلمين إذا كان يستند إلى آية « لوكان فيهما . . . » فإنه يستند أيضاً إلى قوله تعالى : « مااتخذ الله من ولد .» ومن الواضح أن فحوى الآيتين يعد فحوى واحداً إلى حد كبير . ومن هنا فلا يخلو رأي الكندي في الوحدانية في التسليم بما في دليل التمانع عند المتكلمين . صحيح أننا لانجد عند الكندي دليل التمانع والتغالب بنصه ، ولكن هذا لا ينفي وجود فكرة التمانع والتغالب عنده .

ب — لانجد جديداً في دليل الكندي . فهو لم يذهب إلى أبعد من مجرد التعبير عن الآيات القرآنية في هذا المجال ، تعبيراً فيه نوع قليل جداً في التفلسف . بل إنه يكرر بعض الألفاظ والصفات دون مبرر .

حـ — لم يعتمد الكندي على آية واحدة فقط من الآيات الثلاث التي سبق أن ذكرناها ، بل إن عباراته تدل على استفادته من الآيات الثلاث ، خاصة وأن هذه الآيات الثلاث مضمونها وفحواها واحد إلى حد كبير .

عند أرسطو واضحة وحاسمة من بعض وجوهها ، إذا وضعنا فى الاعتبار الصفات التى يخلعها على عقول الكواكب وعددها . ولكن صحيح أيضاً أن لأرسطو بعض العبارات التى تؤدى بنا إلى القول بأن فكرة الإ له الواحد موجودة فى فلسفته وخاصة عن طريق الذهاب إلى أن العالم واحد . ومن يقارن بين أقوال الكندى فى فلسفته ، وبين أقوال أرسطو ، يجد تأثر الكندى بأرسطو بارزاً من بعض الوجوه[1] .

فنى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[2]، نجد هذا الاتجاه واضحاً . يقول ثامسطيوس فى تلخيصه لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو : إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد. والأشياء التى صورتها واحدة وعددها كثرة ، يكون السبب فى كثرتها المادة والعنصر. والمحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً فى الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً فالعالم واحد[3].

بالإضافة إلى أن أرسطو يذهب فى بعض المواضع إلى تقرير الوحدانية ، أى وحدانية الإله . ذهب إلى ذلك مثلا فى آخر كلماته فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا[4]. فيرى أنه لو كانت المبادئ كثيرة ، لم تكن السياسة خير السياسات .

يوضح ذلك ابن رشيد فى تفسيره لميتافيزيقا أرسطو ، فيقول : يريد (أى أرسطو) : إن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، فالموجودات التى هاهنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره .

---

(١) نجد رأيا آخر حول هذا الموضوع ، هو رأى الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . فهو يقول فى مقدمته الممتازة لرسائل الكندى ، حين الحديث عن دليل الكندى على الوحدانية : ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون ، لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول ، ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحية وما لها من صفات وفعل ، تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكليف — مشوشاً على كل حال . (ص ٨٠) .

(٢) Arist otle : Metaphysics, Ch 8, 1074 A.

(٣) ص ١٩ من كتاب « أرسطو عند العرب » — تحقيق د. عبد الرحمن بدوى .

(٤) Arist otle : Metaphysics, Ch 10, 1075 B, 10/6 A.

كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة ، لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال . ولذلك كما قال : لا خير فى كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد[١] .

اتضح لنا الآن ، كيف ذهب الكندى إلى إثبات وحدانية الله ، معتمداً على أدلة قرآنية تتمثل فى أكثر من آية . يضاف إليها جوانب كلامية اعتمدت بدورها على الآيات القرآنية . كما تأثر أيضًا من بعض الزوايا باتجاه أرسطو إلى إثبات وحدانية الإله فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا .

---

(١) جزء ٣ ص ١٧٣٥ — ١٧٣٦ من النشرة الممتازة للأب موريس بو يج .

ويجدر القول فى معرض تأكيدنا للتراث الأرسطى ، أنه من الممكن أن يفهم الفيلسوف الآية القرآنية فهماً يختلف عن فهم المتكلم لها ، لأن الفيلسوف يسعى إلى البرهان ، بعكس ما يفعل علماء الكلام حين يحصرون أقوالهم فى دائرة جدلية . نوضح ذلك مثلا بما ذهب إليه ابن رشد حين وقف عند الآية القرآنية ..« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ».فهو— أى ابن رشد — لم يقف عند حدود التفسير الكلامى للآية ، بحيث يقول بفكرة التمانع والتخالف ، ولكنه حاول أن ينظر إليها بمنظور فلسفى . فهو يقول إن المدلول من هذه الآية متفق مع ما يراه الفلاسفة . إذا لما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود فى العالم ، كالنظام الموجود فى المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود فى المدن من قبل مدبرى المدن ؛ اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة . وهذا معنى قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (تهافت التهافت ص ٤٧ ، وأيضاً : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩) .

الباب الثانى

الكائنات اللاحية والكائنات الحية
فى طبيعيات ابن سينا

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعادن والآثار العلوية :

الفصل الثانى : النبات.

الفصل الثالث : الحيوان .

الفصل الرابع : النفس : ..



الفصل الأول

المعادن والآثار العلوية
الكائنات التى لا نفس لها

أولا : تمهيد :

الدارس للتراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب ، يجد أنهم لم يقتصروا على الخوض فى مجالات منطقية وإلهية ، بل أضافوا إلى ذلك جوانب طبيعية وفلكية أصبح لها الآن علوم مستقلة كالنبات والحيوان والفلك والنفس وغير ذلك .

ونظراً لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا يدخلون هذه الجوانب تحت لفظة « الفلسفة» بحيث تعد علوماً فلسفية ، طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة على أساس أنها تضم فى جوفها العلوم جميعاً ؛ فإننا نجد أنه من المناسب دراسة بعض المجالات التى نجدها فى التراث الفلسفى الذى خلفه لنا فيلسوف المشرق ابن سينا .

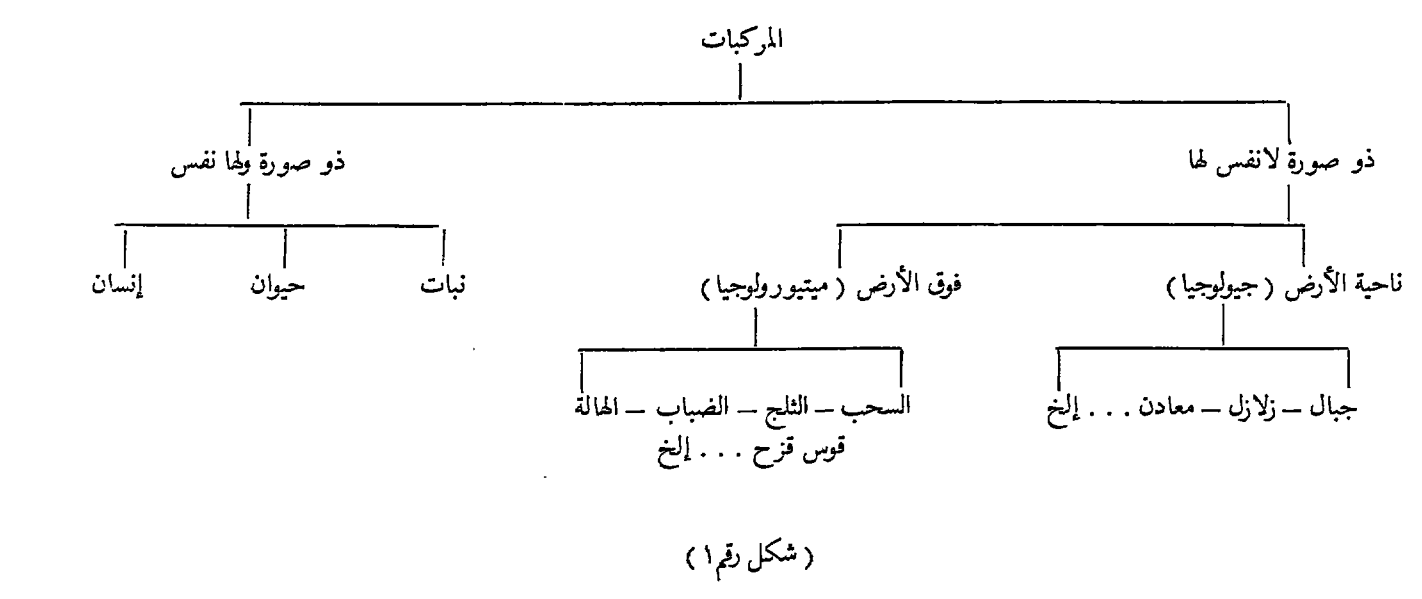
فابن سينا فى القسم الطبيعى من فلسفته ، حين يحدد لنا أقسام العلم الطبيعى ، يدرج تحته دراسة المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس .

وابن سينا فى فلسفته الطبيعية ، يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية وينتهى إلى القول بأنها مركبة من مادة وصورة . ويدرس علل هذه الموجودات سواء كانت مادية أو صورية أو فاعلة أو غائية . ويبحث فى لواحق الموجودات الطبيعية كالزمان والمكان والخلاء . . . إلخ ؛ كما يتناول بالتفصيل دراسة أمور العالم العلوى وعالم الكون والفساد وتأثير الأجرام السماوية فى الأفعال والانفعالات التى تحصل عن الكيفيات العنصرية[1] .

ابن سينا قد بحث فى هذه المجالات داخل نطاق فلسفته الطبيعية . وإذا أردنا

---

(١) قمنا بدراسة هذه المجالات كلها فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » (دار المعارف بالقاهرة) ١٩٧١م . وفى تصديرنا للكتاب وعدنا القراء بدراسة بقية جوانب الطبيعيات عند ابن سينا .


المركبات
ذو صورة لانفس لها
ذو صورة ولها نفس
ناحية الأرض (جيولوجيا)
فوق الأرض (ميتيورولوجيا)
نبات
حيوان
إنسان
جبال – زلازل – معادن . . . إلخ
السحب – الثلج – الضباب – الهالة
قوس قزح . . . إلخ

(شكل رقم ١)

أن نستكمل دراسة الجوانب الطبيعية عند ابن سينا ، أى أن نجاوز نطاق « الفلسفة الطبيعية » بمعناها الاصطلاحى الدقيق المحدد ، إلى البحث فى مجال « الطبيعيات » ، فلا بد أن نضيف إلى ما سبق أن درسناه من مجالات تعد داخلة فى نطاق الفلسفة الطبيعية ، جوانب ومجالات أخرى درسها ابن سينا فى القسم الطبيعى من مؤلفاته : وهذه المجالات الأخرى هى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس .

وفى البداية لابد — لكى نميز بين الكائنات اللاحية والكائنات الحية طبقاً النظرة ابن سينا — أن نقسم المركبات إلى ما لها نفس وما ليس لها نفس ، كما يتضح ذلك من الشكل الآتى (شكل رقم ١)

وفى هذا الفصل الذى سندرس فيه أحوال الكائنات التى لا حس لها ولا حركة إرادية ، وكذلك ما سيتلوه من فصول يشملها هذا الباب ، وخاصة الفصل الثانى والفصل الثالث ، سنرى اتجاه تفكير ابن سينا مختلفاً إلى حد كبير عن الاتجاه الذى نجده عنده حينما يدرس موضوعات كالمادة والصورة وعلل الموجودات ولواحقها. سنراه يسلك إلى حد كبير مسلك العالم ، العالم الذى يعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب . إذ أن الدارس لكتاب ابن سينا فى المعادن والآثار العلوية ، وهو الذى يجعل موضوعه « الكائنات التى لا نفس لها » ، وكذلك كتاب الأفعال والانفعالات ، الذى يدرس فيه ابن سينا موضوعات كيماوية كثيرة ، وهى الموضوعات التى بحثها أرسطو فى المقالة الرابعة من الآثار العلوية ، سيفاجأ بتغيير كبير فى اتجاه تفكير ابن سينا ، بحيث إن التأثر الكبير بأرسطو وسابقيه ، سوف لا نجده فى بعض جوانب هذه الموضوعات . بمعنى أن الدارس لكتابات ابن سينا فى هذه الموضوعات سيجد تفكيراً نابعاً فى بعض زواياه من ابن سينا نفسه ، لا مجرد تأثر بسابقيه . سيجد تجارب أجراها بنفسه وظواهر شاهدها وحاول تفسيرها تفسيراً أقرب ما يكون إلى الصواب ، بحيث تخدم فكرته العلمية . سيجد أن ابن سينا قد ازداد اقتناعاً بضرورة الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة التى تفضل أية حجة مهما كانت قوتها . سيجد أنه فى دراسة للمعادن والآثار العلوية قد مال ميلا مطرداً نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة بعد أن كان يعتمد على الاستدلال والبرهان الجدلى ، بحيث سنرى أن فى دراسته هذه من أولها إلى

آخرها ما يدل على قدر عظيم من الملاحظة البالغة الدقة .

سيجد أيضاً فى دراساته هذه ، ما يدل دلالة قاطعة على شغف واسع بالاستطلاع فتحريه يكشف له فى جميع الميادين عن ظواهر لا تحصى يجتهد لتفسيرها . . إذ أنه يتناول كثيراً من الظواهر الجوية والبرية والبحرية وحركات الكواكب والكسوف والخسوف والبرق والرعد وتكون الغمام والبرد والمطر ، والثلج ومجارى الأنهار وزلازل الأرض . . . إلخ .

صحيح أن ابن سينا من حيث تقسيم موضوعات هذا الجزء ، ومن حيث انتهاؤه إلى تأييد كثير من أقوال أرسطو ، يمكن أن يعدا شاهدين على متابعته لهذا الفيلسوف . ولكن ما نريد قوله هو أن اجتهاد ابن سينا فى تفسير الظواهر التى تحيط به وإشاراته العديدة إلى تجارب قام هو نفسه بها ؛ لابد أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأنه اختار لنفسه طريقاً خاصاً به ، ولم يسلم بقول سبقه إليه فيلسوف آخر ، إلا إذا ثبتت صحته أمام المشاهدات والتجارب . فهو إذا كان قد انتفع بملحوظات ومشاهدات من سبقوه ، ولم يهمل شيئاً منها ، إلا أنه أضاف إلى ذلك ملحوظاته الخاصة ومشاهداته التى فسرها تفسيراً علمياً دقيقاً .

ونكاد نقول إن المتتبع لكتاباته فى الطبيعيات ، يجد تدرجاً من تفكير يغلب عليه الميتافيزيقا ، إلى تفكير يغلب عليه النواحى العلمية والتجريبية . وقد سبق أن أشرنا فى مجال آخر[1] إلى كثير من التفسيرات والمشاهدات التى توصل إليها ابن سينا والتى تعد اتجاهاً علمياً واضحاً . إذ أن ابن سينا حين يرى أن الكائنات الجزئية يمكن دراسة أحوالها عن طريق التجربة ، بالاستقراء من الحالات الفردية إلى الحالات الكلية ، فإن هذه الدراسة تطلبت منه الكثير من التحليل والوصف والاستقراء ، وهذه كلها اتجاهات مفيدة لأنها تمثل اتجاهاً مفتوحاً لا اتجاهاً مغلقاً .

فنحن إذا انتقلنا من الموضوعات التى درس فيها فيلسوفنا مبادئ الأجسام الطبيعية وعللها ، وكذلك لواحقها ، إلى الأجزاء التى درس فيها هذه الموجودات نفسها ، بادئاً بقسمته للعالم إلى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر ، نجد

---

(١) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٨٥ ومابعدها .

إشارات متعددة جداً إلى تجارب خاصة به سبق لنا بيانها والتنبيه إلى أهميتها ، وخاصة تلك التى قال بها فى مراسلاته مع معاصره العظيم البيرونى . وكلما سرنا فى دراسة بحوثه الطبيعية ، وجدنا ميلا مطرداً نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة كما قلنا ، وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية التى يعول عليها أكبر تعويل لما فيها من دقه . فإن الكثير من النتائج الصادقة التى توصل إليها فيلسوفنا نتيجة لاتجاهه الجديد هذا ، تزيدنا اقتناعاً بأن الملاحظة الدقيقة وإجراء التجارب تؤدى إلى طرق للبحث ونتائج عظيمة أفضل من تلك التى يتوصل إليها الفلاسفة بمنهجهم القياسى البرهانى . وهذا المنهج يحول بينهم وبين هذا العالم وما فيه من موجودات حسية شديدة التباين والاختلاف ، وآلاف الظواهر التى لاحصر لها ويتحكم فيها منطق التغير ، والتغير وحده .

وإذا كان هذا يعد — فيما نرى — تدرجاً من تفكير يغلب عليه الطابع الاستاتيكى والميتافيزيقى طالما نبهنا إليه فى مواضعه ونحن بصدد دراسة الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، إلى تفكير نحسبه نذيراً باتجاهات علمية أثرت فى فلاسفة جاءوا بعده واتجهوا إلى استقراء الطبيعة ، فإن هذا النذير سينتج عنه الكثير من التطبيقات التى سنراها واضحة فى كثير من الجوانب التى بحثها ابن سينا فى هذا الفصل وما سيتلوه من فصول ، بحيث سنجد الحركة بدلا من السكون ، وسنجد الاعتماد على المشاهدات والتجارب بدلا من الاكتفاء بتأييد أقوال كثير من سابقيه . إذ أن الدارس لما كتبه فى بحوثه الخاصة بالجيولوجيا — والآثار العاوية وهذا هو موضوع هذا الفصل ، يجد أن هناك قدراً كبيراً من الملاحظة الدقيقة من بداية بحثه فيها حتى نهايته . وسنقتبس فيما بعد بعض ملحوظات فيلسوفنا عن كثير من هذه الظواهر حتى تكون مؤيدة لما نذهب إليه :

بيد أننا نود أن نشير إلى أمر يعد عندنا غاية فى الأهمية . إن هذا كله لايمكن أن يعد عندنا خروجاً من سينوية نلمح فيها وحدة مذهبية قوية . إنه فى تعاليمه يلجأ دائماً إلى نظرية تكوين الأجسام من مادة وصورة ، وكذلك نظريته فى القوة والفعل . سنجد هذا كثيراً بحيث إن فيلسوفنا يستخدمهما فى تنظيم الظواهر التى بدت أمامه . إذ أن فيلسوفنا إذا كان قد انتهى إلى القول بأن العناصر أربعة ،

فإنه يهتم هنا بأن يبين كيفية تولد المركبات عن هذه الأصول الأربعة . وهذه المركبات يحددها بأنها ذو صورة لا نفس لها ، ويسمى معدنياً ، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل ، لا حس ولا حركة إرادية له ، ويسمى نباتاً ، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيواناً . يقول ابن سينا : « هذه — أى العناصر الأربعة — يخلق منها ما يخلق بأمزجة — تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان — أجناسها وأنواعها»[1] .

كما سنجد فكرة الغاية والوظيفة واضحة بارزة ومتغلغلة تماماً فى بحثه للكائنات اللاحية والكائنات الحية ، بحيث نكاد نقول إنها توجه بحثه فى هذه الكائنات ، إذ أن الموجودات سواء كانت حية أو ليس فيها حياة مرتبطة بعضها ببعض أوثق ارتباط ، وتدلنا على أن لها غاية بمقتضاها يتحقق النظام الكلى للعالم . إنها أكثر ظهوراً فى الأجسام غير المتجانسة منها فى الأجسام المتجانسة التى تكونها ، كما أنها أظهر فى هذه الأخيرة منها فى العناصر ، وعلى هذا نتدرج فى الغاية حتى نصل إلى النفس الإنسانية .

فكل هذه أفكار تصبغ بحثه لهذه الكائنات ، وهذه الأفكار هى ما سبق أن قررها فى بحثه لمبادئ الموجودات وعللها[2]. وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدل على النسق الفلسفى الذى تنطوى تحته كل الظواهر التى بحثها .

بعد هذا التمهيد الذى أوضحنا فيه الاتجاهات التى سنجدها فى دراسة فيلسوفنا للمعادن والآثار العلوية ، وكذلك الصلة بين دراسته هذه وبقية أجزاء فلسفته ، ننتقل إلى توضيح ظاهرة ظاهرة من الظواهر التى بحثها فى دراسته هذه ، مركزين على بيان الأسس العامة ، وعارضين لمشاهداته وتجاربه التى هى كما قلنا أكثر من مرة ، سمة من أهم السمات التى تميز دراسته للكائنات الجزئية سواء كانت ذات حياة أو لا حياة فيها .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، الطوسى : شرح الإشارات ص ٣٠٢ — ٣٠٤ .

(٢) راجع ما كتبناه عن مبادئ الموجودات وعللها عند ابن سينا فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الأول والثانى من الباب الثانى (من ص ٧١ إلى ص ١٦٧) .

وابن سينا فى بحثه للمعادن والآثار العلوية ، يفرق بين ما يحدث ناحية الأرض كالجبال والزلازل، وما يحدث فوق الأرض كالسحب والرياح والصواعق (انظر شكل رقم ١) . ولكننا — كما سنرى — نجد تشابكاً بينهما ، بمعنى أننا سنرى تفسيراً لبعض الظواهر التى تحدث فوق الأرض (ميتيورولوجيا) عن طريق دراسة الظواهر التى تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا) .

ثانياً : تفسير الظواهر التي تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا) :

يدرس ابن سينا الكثير من الظواهر كالجبال والمياه والزلازل والمعدنيات ، محاولا التعرف على عللها وبيان فوائدها . ولعل المقارن بين دراساته الجيولوجية ودراساته للظواهر الجوية ، وبين ما تركه لنا بعض مفكرى المسيحية فى العصر الوسيط ، يجد أن هذه الدراسات قد استفاد منها هؤلاء : فقد اعتمد عليها البرت الكبير لدرجة أننا — كما يقول سارتون — نجده حين يشرح حركة السماء وتكون الجبال ، يكرر نفس كلمات فيلسوفنا[1].

(١) الجبال : سبب تكونها وبيان فوائدها :

قبل أن يبين لنا ابن سينا تكون الجبال ، يشير إلى تكون الحجارة بأنواعها المختلفة ، ويقدم لنا ملحوظاته وتجاربه الخاصة بتكون الجبال على النحو التالى :

(ا) الكثير من الأحجار يتكون من الجوهر الغالب فيه الأرضية ، وكثير منها من الجوهر الغالب عليه المائية . وكثير من الطين يجف ويستحيل أولا شيئاً بين الحجر والطين ، وهو حجر رخو ، ثم يستحيل حجراً ، وأولى الطينات بذلك ما كان لزجاً ، وإذا لم يكن كذلك ، فإنه يتفتت فى غالب الأحيان قبل تحجره .

وهو يقدم لنا ما شاهده هو نفسه للتدليل على رأيه فيقول : « وقد شاهدنا فى طفولتنا مواضع كان فيها الطين الذى يغسل به الرأس ، وذلك فى شط جيحون . ثم شاهدناه قد تحجر تحجراً رخواً ، والمدة قريبة من ثلاث وعشرين سنة »[2].

(ب) قد تتكون الحجارة من الماء السيال ، إما بأن يجمد ، أو يرسب منه فى سيلانه شىء ويتحجر . يقول ابن سينا مؤيداً ذلك بمشاهدته : « وقد شوهد ماء قاطر ، إذا أخذ لم يجمد ، وإذا انصب على أرض حجرية تقرب من مسيله ، انعقد فى الحال حجراً . فعلمنا أيضاً أن لتلك الأرض قوة معدنية ، تحيل السيال إلى الجمود »[3].

---

(١) g. Sarton : Introduction to the history of science vol. II part I, p. 48-49.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥م اف اص ٣ . وقد استرعت هذه الملاحظة الشخصية انتباه روزنتال وذكرها فى كتابه « مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى » ص ١٧٧ من الترجمة العربية .

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م اف ا ص ٤ :

وعلى ذلك تكون مبادئ تكون الحجارة إما جوهر طيني لزج وإما جوهر تغلب فيه المائية ، أى يكون تكونها إما لتفجير الطين اللزج فى الشمس وإما لانعقاد المائية من طبيعة ميبسة أرضية ، أو سبب مجفف حار[١]. أى أن لتكونها ثلاث كيفيات هى تحجر الطين اللزج ، وترسبات بعض المياه ، وعمل بعض الصواعق . وعلى هذا يكون تكونها نتيجة للاستحالة[٢].

ولكن ما سبب السرعة والإبطاء فى الاستحالة ؟ ينسب ابن سينا ذلك إلى القوى المختلفة . فإذا كانت شديدة جداً أحالت فى زمان يسير . فبلاد العرب مثلا نظراً لحرارتها ، فإن الاستحالة تتم فيها فى زمان يسير ، بحيث إن كل جسم يقع فيها ، يتلون بلونها . يقول ابن سينا مؤيداً ذلك بما شاهده : « وقد رأيت رغيفاً على صورة الأرغفة المحرقة ، المرققة الوسط . . . قد تحجر واونه باق ، وأحد وجهيه عليه أثر التخطيط الذى يكون فى التنور . وجدته ملقى فى جبل قريب من بلدة من بلاد خراسان تسمى جاجرم ، وحملته معى مدة . وهذه الأشياء إنما تستغرب لقلة وقوعها ، وأما أسبابها فى الطبيعة فظاهرة موجودة»[٣] .

أما الأجسام الحديدية والحجرية ، فإن ابن سينا ينسب أكثرها إلى الصواعق ، ويؤيد ذلك فيرى أنه قد يقع فى بلاد الترك فى الصواعق والبروق أجسام نحاسية على هيئة نصول السهام . كما يقول إنه قد حاول إذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب ، وأخذ يتصاعد منه دخان ملون يضرب إلى الخضرة ، حتى بقى منه جوهر رمادى .

كما يؤيد ذلك بما وقع فى بلاد جوزجان من سقوط كتلة كبيرة من الحديد ، من الهواء . وقد حملها الناس إلى والى جوزجان ، وحاولوا كسر قطعة منها ، فلم يفلحوا فى ذلك إلا بعد جهد كبير ، يقول ابن سينا : « وهذا الفقيه أبو عبيد الجوزجانى ، صاحبى ، شاهد هذا كله . وحُدِّثْتُ أن كثيراً من السيوف اليمانية

---

(١) المصدر السابق ص ٤ .

(٢) ساطع الحصرى : الآراء الجيولوجية عند ابن سينا عدد(١) – مجلة الجمعيةالمصرية لتاريخ العلوم ص ٦٩ .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أف أ ص ٥ .

الجميلة ، إنما تتخذ من مثل هذا الحديد»[١].

تفسير ابن سينا لمبادئ تكون الحجارة الصغيرة إذن ، تفسير يلجأ فيه إلى ملحوظاته ومشاهداته الشخصية وتجارب أجراها بنفسه ، وظواهر لم يستطع تفسيرها تفسيراً كاملا ، فسأل عنها ثقات العلماء ، كما أحالنا على كتب الثقات فيها . ولكنه لم ينس نظرية العناصر الأربعة ، إذ يتكلم عن المائية والأرضية ، وعن غلبة المائية أو غلبة الأرضية . وهذا قد أدى إلى خطئه فى تعليل بعض الظواهر التى شاهدها ، إذ أنه إذا كان قد لاحظ مثلا الفرق بين الترسبات الكيماوية وبين الترسبات الميكانيكية ، إلا أنه لم يستطع تفسير ذلك تفسيراً دقيقاً محدداً . ولكن تأثره بهذه النظرية — نظرية العناصر الأربعة — لايعد — كما قلنا — طاغياً على ما نجده عنده من دقة ملاحظة واستقراء .

فإذا انتقلنا إلى تفسيره لمبادئ تكون الحجارة الكبيرة ، وجدناه يقول إنها إما أن يكون دفعة ، بسبب حر عظيم يتغلغل فى طين كثير لزج ، وإما أن يكون قليلا قليلا على تواتر الأيام :

وإذا بين لنا ابن سينا أسباب تكون الحجارة ، وكان تفسيره لتكونها ضرورياً لبيان تكون الجبال ، فإنه يقدم لنا سبب تكون هذه الجبال . فيرى أن تكونها يكون من طين لزج مرّ على طول الزمان ،وتحجر فى مدد غير معروفة . ويشبه أن هذه المعمورة كانت قبل عمرانها مغمورة فى البحار فتحجرت ، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر ، إذ تكون لزجة . وإذا كان فيها كثرة من الحجر ، فإن ذلك بسبب ما يشتمل عليه البحر من الطين[٢]. دليل ذلك عند فيلسوفنا ، أننا إذا تأملنا أكثر الجبال رأينا الانحفار الفاصل فيما بينها متولداً من السيول .

وبعد أن يكشف لنا ابن سينا عن أسباب تكون الجبال ، التى تطابق بعض جوانبها ما توصل إليه العلم فى عصرنا الحديث ، ينتقل إلى بيان فوائدها . فيرى أنها كثيرة ، إذ أنها متصلة بالسحب وبالأودية المنبعثة من العيون وبالجواهر المعدنية .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م أف أ ص ٦ .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥م أف أ ص ٧ . وأيضاً : الدكتور عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه . ص ١٣٦ — ١٣٧ .

فالسحب تتولد من الأبخرة الرطبة . والعيون تتولد باندفاع المياه إلى وجه الأرض بالعنف بسبب محرك لها مصعد إلى فوق . والجواهر المعدنية تتولد عن الأبخرةالمحتقنة فى الأرض . وإذا كان المبدأ العنصرى لهذه الأمور النافعة هو البخار وما أشبهه ، « فإن مثل الجبل فى حقنه الأبخرة وإلجائه إياها إلى فجر العيون مثل الأنبيق الصلب من حديد أو زجاج أو غيره مما يعد للتقطير . فإنه إن كان سخيفاً متخذاً من خشب متخلخل أو خزف متخلخل ، لم يحقن بخاراً كثيراً ولم يقطر منه شيء يعتد به ، وإن كان من جوهر صلب لم يدع شيئاً من البخار يتفشى ويتحلل ، بل جمع كله ماء وقطره »[١].

فأكثر العيون إنما تتفجر من الجبال ونواحيها ، وأقلها فى البرارى ، بحيث إذا تتبعنا الأودية المعروفة فى العالم ، وجدنا أنها منبعثة من عيون جبلية .

وإذا كانت أكثر العيون والأودية من الجبال ، فكذلك نجد أن أكثر السحب تكون من الجبال ، ولهذا سببان : أولهما ما فى باطن الجبال من الندى ، وثانيهما ما على ظاهرها من الثلوج ، بحيث إن هذين لانجدهما فى باطن الأرض الرخوة . فالجبال بسبب ارتفاعها تكون أبرد من باطن الأرض . وإذا كان شعاع الشمس يقع على الجبل ، فإن تسخينه لايكون كتسخين ما يقع على الأرض . ومن هذا كله يمكننا القول بأن الأسباب التى تحتاج إليها السحب حتى تكثر ، إنما هى فى الجبال أوفر . فالسحب التى تؤدى إلى المطر تتولد من الجبال ومنها تتجه إلى سائر البلاد[٢].

منافع الجبال كثيرة إذن ، وكثير من الظواهر التى يحاول فيلسوفنا تفسيرها تؤدى به إلى الاقتناع بوجود منافع عديدة لها . وهو لا يكتفى بذلك ، بل يبين لنا الأمور التى تتصل بتكون الجبال ومنفعتها ، وهى دراسته لأصول المياه المنبعثة من الأرض . وهذه المياه منها مياه العيون السيالة التى تنبعث من أبخرة كثيرة قوية الاندفاع بحيث تفجر الأرض بقوة انفجارها . ومنها مياه العيون الراكدة التى حدثت من أبخرة بلغ من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ،

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٢ ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١١ – ١٢ .

وإن كانت قوتها هذه لا تقوى على دفع المياه من مكان إلى آخر ، وهذا هو السبب فى كونها راكدة : ومنها مياه الآبار والقنوات ، التى يعين على ظهورها الصناعة ؛ إذ لما كانت ضعيفة القوة ،فإن الصناعة تعمل على تقصير المسافة لها ، بأن تزيل عن وجهها ثقل التراب المتراكم ، حتى تصادف منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة . ومنها مياه النز ، وهذه تتولد من بخارات لها مادة كثيرة ، وليس لها قوة اندفاع تمكنها من خرق الأرض ، كما أن حركتها بطيئة ، فيعرض لها العفن والتغير عند مخالطتها للأرضية[١].

(٢) فى الزلازل :

فى الجزء السابق عرفنا كيف يفسر ابن سينا سبب تكون الجبال ، وكيف أن ذلك تطلب منه أن يبين أسباب تكون الحجارة الصغيرة والكبيرة ، بالإضافة إلى تفسيره لكثير من الظواهر التى تتصل بأسباب تكونها كالعيون والآبار ، وكذلك لجوئه إلى بيان فوائد هذه الجبال .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا تفسيره لأسباب تكون الجبال ومايتصل بها مقيماً هذا التفسير على ملحوظاته ومشاهداته وتجاربه التى أشرنا إلى أهمها ، فإنه يعرض علينا بعد ذلك تفسيره لأسباب الزلازل مقيماً هذا التفسير على نفس الأساس الذى أشرنا إليه قبلا ، مضيفاً إلى هذا ، تفنيده للآراء الخاطئة التى حاولت تفسير حدوث الزلازل ، بحيث إن الباحث يقف حائراً أمام هذه العقلية التى جمعت بين تفسيرات لمبادئ الأجسام وعللها ولواحقها ، نرى فيها نظرة ستاتيكية متغلغلة فى صميم الميتافيزيقا ، وبين تفسيرات لجأ فيها إلى منهج هو أقرب ما يكون إلى منهج العالم الفاحص المدقق الذى يلاحظ ويجرب ويقارن .

نضيف إلى ذلك أن هذه الملحوظات والتجارب التى أجراها وفسر على أساسها الكثير من الظواهر لم تكن أمراً عارضاً ، كما يحلو للبعض أن يتوهم ذلك ، بل إنها — فيما نرى — الأساس الذى تقوم عليه هذه التفسيرات : فما من تفسير يقول به ، إلا ويبين لنا كيف أنه شاهد ذلك بنفسه ، أو أخبره به بعض الثقات ،

---

(١) المصدر السابق ف ٣ ص ١٣ — ١٤ .

أو قام بتجربة أجراها هو نفسه ، بحيث قد لا نكون مخطئين إذا قلنا إنه حاول أقصى جهده فى تفسير هذه الظواهر . وإذا كنا نجد بعضاً من هذه التفسيرات لا يوافقه عليها العلم فى عصرنا الحديث ، فإن ذلك قياساً إلى عصره والبيئة التى عاش فيها وندرة الأجهزة العلمية ، يعد شيئاً غاية فى الأهمية قام بإنجازه هذا الفيلسوف .

نعود إلى متابعة موضوعنا بعد هذا التمهيد ، فنقول إن ابن سينا يعرض علينا تفسيره لأسباب الزلازل ، ويبدأ بتعريفها قائلا إنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، وهذا السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض ، إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى .

وعلى ذلك فيمكن القول بأن الزلازل تقع إما بسبب بخارى ريحى أو نارى قوى يتحرك فيحرك الأرض . وهذا — كما يقول ابن سينا — هو الوجه الأكثر . إذ لا شىء أقوى على تحريك الأرض هذه الحركة السريعة القوية التى تنتج عن الزلزلة ، من الريح . وإما مياه تسيل دفعة .

ويعرض علينا ابن سينا فى معرض تفسيره لأسباب الزلازل ، مذهباً يقول عنه إنه مذهب غير سديد . وهذا المذهب يفسر حدوثها بسقوط أجزاء كبيرة من الجبال سقوطاً قوياً بحيث تزلزل الأرض ، كما أنها تعرض فى وقت كثرة الأمطار التى تؤدى إلى سقوط أجزاء من الجبال ، أو قلتها التى توجب التفتت الذى يفرق الاتصال .

بيد أن هذا المذهب — كما قلنا — غير سديد عند فيلسوفنا. ودليله على ذلك أننا نجد حدوث زلازل فى بلاد لا تسقط فيها قمم جبال . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت الزلزلة فى آخرها أضعف ، ولما كانت هناك زلازل فى بلاد ليس فيها جبال . ولكن ذلك غير صحيح ، إذ قد نشاهد زلازل فى بقع ليس فيها جبال ، كما قد لا تعرض زلازل فى بلاد فيها جبال .

وإذا كان المذهب الذى يفسر حدوث الزلازل بالاستناد إلى سقوط أجزاء كبيرة من الجبال ، غير صحيح عند فيلسوفنا ، فإن المذهب الذى يفسر حدوثها

بنسبتها إلى الهواء ، غير صحيح كذلك. إن هذا المذهب يرى أن الأرض محمولة على الهواء وأن جنبها الأسفل متخلخل والجزء الذى نعيش عليه من هذه الأرض متكاثف بالأمطار التى تعرى وجهها . فإذا نفذ الهواء فى الجزاء المتخلخل ، ولم يجد له طريقاً إلى الانفصال والصعود الطبيعى ، أدى هذا إلى زلزلة الأرض[١].

وهذا المذهب — كما قلنا — غير صحيح عند ابن سينا . وهو يوجه إليه نقدين : أولهما خطؤه فى هيئة الأرض وسبب وقوفها ، وثانيهما أن الزلازل تكون فى أوقات بعينها من الفصول ، فإذا نسبنا حدوثها إلى الهواء ، فإن الهواء موجود فى سائر الأوقات[٢].

وإذا كان ابن سينا قد نقد هذين المذهبين[٣] ، فإنه يقدم لنا الدليل على تفسيره الذى ذهب فيه إلى أن سبب الزلازل هو بخار ريحى أو نارى قوى . فيقول إن الدليل على أن أكثر أسباب الزلازل هى الرياح المحتقنة ، أن البلاد التى تكثر فيها الزلازل ، إذا حفرت فيها آبار وقنوات كثيرة ، حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة ، تقل الزلازل فيها[٤].

بهذا يكون ابن سينا قد قدم لنا سبب الزلازل . ويبقى التساؤل عن أمرين : ما سبب كثرتها فى بعض البلاد ؟ وأى الفصول تكون الزلازل فيها قليلة ، وأيها تكون فيها كثيرة ؟

أما سبب كثرتها فيرجعه ابن سينا إلى ثلاثة أمور : ١ — البلاد التى تكون أرضها متخلخلة أو مغمورة الوجه بماء كثير يجرى بحيث لاتستطيع الريح خرقه ٢ — عظم الريح ٣ — كثرة تولدها .

هذا عن سبب كثرتها ، أما الفصول التى تكون فيها قليلة ، والتى تكون فيها

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م اف ٤ ص ١٦ وأيضاً : النجاة ص ١٥٦.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م اف ٤ ص ١٧ .

(٣) عرض ابن سينا ونقده لهذه المذاهب يعد إلى حد كبير متابعة لأستاذه أرسطو الذى عرض هذه المذاهب وقام بالاعتراض عليها . Meteorologica. B, II, 7, 365, A - B.

(٤) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م اف ٤ ص ١٧ . وهذا التفسير من جانب ابن سينا مطابق لما ذهب إليه أرسطو Meteorologica, B, II, 8,366, B

كثيرة ، فإنه يرى أنها قلما تكون فى الشتاء نظراً لأن برده يجمد البخار الدخانى ، وقلما تكون فى الصيف ، وذلك لشدة تحليله ، وعلى ذلك يكون أكثرها فى الربيع والخريف[١] .

بهذا يكون تفسير ابن سينا لحدوث الزلازل قد تناول كثيراً من الجوانب ، حيث إنه يبين لنا صلتها بالجبال والرياح ، وكيف أن هناك مذاهب أخطأت فى تفسير حدوثها ، وما هى أوجه الخطأ فيها ، وكذلك سبب قلتها فى مكان دون آخر ، وفى فصل دون آخر .

ولكن بقيت مسألة يعرضها علينا فى آخر تفسيره لحدوث الزلازل وتختص ببحثه فى سرعة الصوت وسرعة الضوء . فهو يقول : « وكما أن البصر يستبق السمع ، فإنه إذا اتفق أن قرع إنسان من بعد جسماً ما على جسم ، رأيت القرع قبل أن تسمع الصوت . لأن الإبصار ليس فى زمان ، والاستماع يحتاج فيه إلى أن يتأدى ، تموج الهواء الكائن إلى السمع ، وذلك فى زمان »[٢] .

وهذا القول من جانبه يدل على أنه يقول بالسرعة الآنية للضوء ، بمعنى أنه ليس له سرعة وزمان ينتقل فيه ، وهذا خطأ من جانبه ، إذ للضوء زمان ينتقل فيه ، ولا يتم ذلك فى الآن كما قال[٣] .

(٣) المعدنيات والكيميا[٤] .

إذا وصلنا إلى هذا الموضوع ، فقد وصلنا إلى أهم وأشهر مسألة ، نجدها ، فى كتاب المعادن . هذه المسألة التى كانت مثار نزاع واختلافات شتى لاحصر لها ، لم يكتف ابن سينا بالبحث فيها فى موسوعته « الشفاء » ، بل كانت محور رسائل شتى وأجوبة على سائليه ومعارضيه ، ودراسات شتى كان لها أثرها فى تاريخ

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ٥ م اف ٤ ص ١٨ .

(٢) المصدر السالف ص ١٩ .

(٣) دكتور عبد الحليم منتصر : مقدمة لفن المعادن من الشفاء ص « ى » .

(٤) سأستعمل لفظة « الكيميا » بدلا من لفظه « كيمياء » كاقتراح المجلس الأعلى للعوم والفنون الذى يرى استعمال لفظة « كيميا » للدلالة على كيمياء العصور القديمة والوسطى ، واستعمال لفظة « الكيمياء » للدلالة على « كيمياء » العصر الحديث .

الدراسات الكيماوية فى الشرق والغرب[1]، بحيث إن موضوع المعادن يكاد يتبلور فى مسألة الكيميا وهل هى ممكنة أم لا[2]. إذ أن فى حديث ابن سينا عن المعادن ما يشعرنا بأنه بلور الموضوع إلى التساؤل عما كان يدعيه أصحاب الكيميا فى موضوع تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة ، وهل ذلك صحيح أم لا . إذ أن المقرين بوجودها يزعمون أن تحول بعضها إلى بعض ممكن بواسطة ما يسمونه بالإكسير أو حجر الفلاسفة ، وهو مادة مركبة من العناصر الأربعة ، وفيها قوة طبيعية من شأنها أن تقلب إلى صورتها ومزاجها أى معدن ، كالخميرة بالنسبة للخبز ، فهى تقلب العجين إلى ذاتها[3] .

ويمكن تقسيم الباحثين فى هذا الموضوع إلى فريقين : فريق يبين إمكان الكيميا ، بمعنى أن تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس كالذهب ، ممكن . وفريق آخر ينكر إمكان هذا التحويل .

ذهب إلى الرأى الأول أبو بكر الرازى ، إذ يبين أن صناعة الكيميا أقرب إلى الوجوب منها إلى الامتناع[4].

والفارابى الذى رأى أن اختلاف المعدنيات إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان من الصفرة والبياض والسواد ، وهى كلها أصناف لذلك النوع الواحد[5] .

---

(١) Dr. Madkour : avicenna et l'Alchimie, Revue De Caire p. 128.

(٢) إذا كان ابن سينا يبحث فى الكيمياء بمعنى تحويل طبيعة معدن إلى طبية معدن آخر فإنه فى بحوثه الكيماوية لايقتصر على هذا الموضوع ، بل إنه فى كتاب « الأفعال والانفعالات » يعقد فصلا خاصاً (ص ٢٣٥ ومابعدها) ، يدرس فيه عمليات كيماوية كثيرة ، فيحدثنا عن التبخير والتدخين والتصعيد والاشتعال والتفحيم . . . الخ وعلى ذلك ، فإن إذا كان ينكر تحويل معدن إلى معدن آخر ، فإنه يؤيد التجارب الكيماوية ولايعارض فى تحليل الأجسام بحثاً عن محتوياتها .

(٣) ابن خلدون : المقدمة جزء ٤ ص ٤ ص ١٢١٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣١ .

(٥) ابن خلدون : المقدمة جـ ٤ ص ١٢١٩ وأيضاً : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٧ .

وجابر بن حيان الذى جعل الفكرة الرئيسية فى بحوثه الكيماوية هى استحالة المعادن ، أى تحول ماهية معدن إلى ماهية معدن آخر ، أو تحول طبيعة من الطبائع إلى غيرها . وعلى هذا تكون الخصائص النوعية للكيماويات قابلة للقياس لأنها مكونة وفقاً لعلاقات يمكن قياسها . وسبب ذلك عنده أن للمعادن مقومين أساسيين هما الكبريت والزئبق ، وهذان قد تكونا منذ قديم الزمان فى جوف الأرض من العناصر الأساسية الأربعة ، الماء والتراب والنار والهواء . وكل معدن ما هو إلا تركيب من زئبق وكبريت بنسب مختلفة ، والذهب غنى فى الزئبق فقير فى الكبريت ، بينما يتوفر الكبريت فى الحديد أو فى أى معدن آخر خسيس ، ويمكن تحويل الثانى إلى الأول بالإكسير الذى يبدأ تركيبه من مزيج يشمل الكبريت والزئبق بنسب معينة محددة(١) .

وعلى ذلك يكون عمل الكيماوى فى تحويل المعادن هو عمل الطبيعة وإذا كانت الطبيعة قد أخذت زماناً طويلا فى تكوين ما كونته من معادن ، فإن العالم عن طريق تجاربه ، يستطيع اختصار الزمن ويقوم هو بهذا التحويل(٢) .

هناك إذن دراسات كانت سابقة على ابن سينا ومعاصرة له ، تدور حول البحث فى تشابه المعادن وكيف أنها ترجع إلى نوع واحد ، وإذن يمكن تحويل بعضها إلى بعض ، كما أنها تتفاوت من حيث صفائها وعدم صفائها وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم كانوا يتساءلون عن الجوهر الذى بمقتضاه نستطيع تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس .

---

(١) Holmyard : Chemistry to the time of Dalton p. 17-19.

(٢) Sarton : introduction to the history of science vol. II, part I, p. 31-33.

وأيضاً : دكتور توفيق الطويل : العرب والعلم ص ٣٩ ، دكتور على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٣٦٠ ، ديكسترهوز : تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ١١٣ ، دكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٧ — ٨ ، ومن ص ١٨٥ إلى ص ٢٢٦ فى مواضع متفرقة ، دكتور عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص ١٣٩ ، إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى ص ٧٦ ، قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ص ١٢٨ ، تراث العرب العلمى ص ٢٨٩ — ٢٩٣ ، ابن مسكويه : الهوامل والشوامل ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، مصطفى لبيب : الكيمياء عند العرب من ص ٦٠ إلى ص ٨٦

أما الفريق الآخر الذى يبطل صناعة الكيميا ، فنهم الكندى وابن خلدون والبيرونى معاصر ابن سينا الذى يقول : إن كل ما يصنعه الناس من مواد الفلزات ، فالطبيعة أولى بصنعه ، وليس هذا الحكم بمنعكس ، كما يعكسه الكيماويون ، حتى يصير ذهبهم المرئى بالمنام بأضغاث أحلام[١] .

فريقان إذن بالنسبة لهذا الموضوع ، فما هو موقف فيلسوفنا إذن ؟ وكيف رد على المخالفين له ؟

قبل أن يحدد لنا ابن سينا موقفه من هذا الموضوع ، يبحث أولا فى أحوال الجواهر المعدنية بحثاً تفصيلياً[٢] . فيقول إن أقسام الأجسام المعدنية أربعة : الأحجار والذائبات والكباريت والأملاح . وهو يتوصل إلى ذلك بتقسيمه الأجسام المعدنية إلى ما هو سخيف الجوهر ضعيف التركيب والمزاج ، وإلى ما هو قوى الجوهر ، وهذا منه ما ينطرق ومنه ما لاينطرق : أما ضعيف الجوهر فنه ما هو ملحى تحله الرطوبة بسهولة ، ومنه ما هو دهنى لاينحل بالرطوبة وحدها بسهولة[٣] .

ويمكننا توضيح ذلك كله بالشكل الآتى (شكل رقم٢) الذى نستطيع استخلاصه فى دراسة ابن سينا لتكوين المعدنيات .

وبعد أن درس ابن سينا تكوين المعدنيات ، فإن هذه الدراسة — كما قلنا — أدته إلى تحديد موقفه من إمكان صناعة الكيميا أو عدم إمكانها . إذ أن صناعة الكيميا — كما يقول ابن خلدون[٤] — قائمة عند الباحثين فيها على حال المعادن السبعة المنطرقة وهى الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخاصين ، وهل تختلف فيما بينها بالفصول ، أى كلها أنواع قائمة بأنفسها ، أم أنها تختلف بخواص من الكيفيات وهى كلها أصناف لنوع واحد .

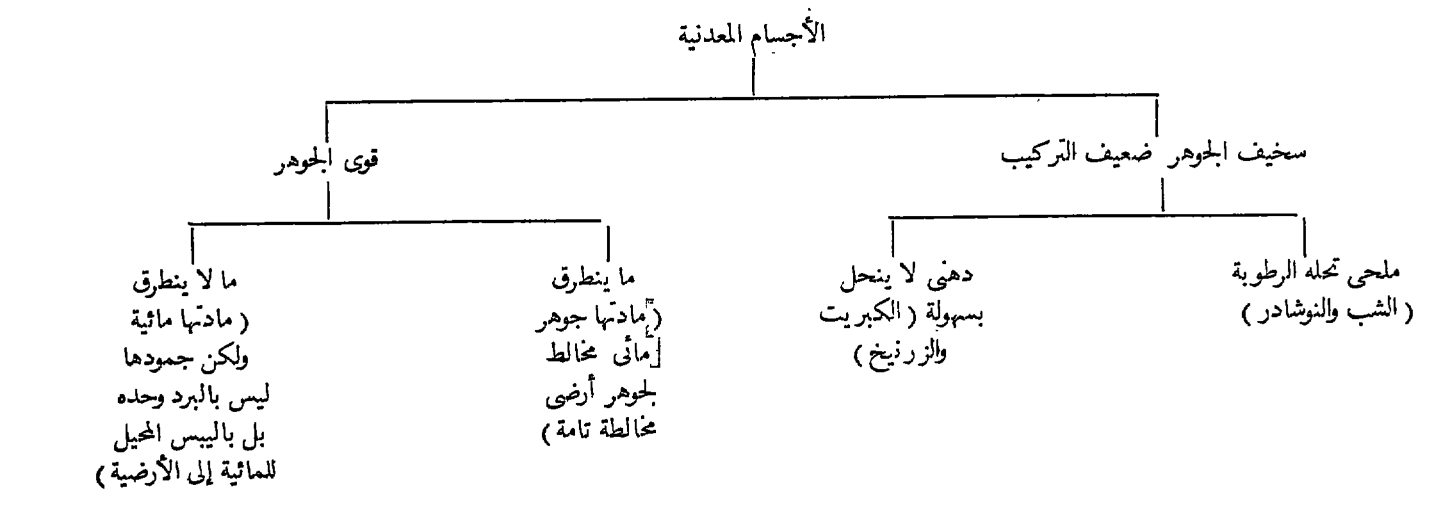
---

(١) البيرونى : الجماهر فى معرفة الجواهر ص ٢٤٦

(٢) يمكن الرجوع لمعرفة التفصيلات الجزئية ، إلى الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ١ ف ٥ص ٢٠ — ٢١

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ١ف ٥ ص ٢٠ ، عيون الحكمة ص ٣٥ ، الإيجى : المواقف جزء ٧ ص ١٧١ — ١٧٣ ، الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٣٥ — ٣٦ من القسم الطبيعى .

(٤) ابن خلدون : المقدمة جزء ٤ ص ١٢١٩ .



الأجسام المعدنية
سخيف الجوهر ضعيف التركيب
قوى الجوهر
ملحى تحله الرطوبة
(الشب والنوشادر)
دهنى لا ينحل
بسهولة (الكبريت
والزرنيخ)
ما ينطرق
(مادتها جوهر
مائى مخالط
لجوهر أرضى
مخالطة تامة)
ما لا ينطرق
(مادتها مائية
ولكن جمودها
ليس بالبرد وحده
بل باليبس المحيل
للمائية إلى الأرضية)

(شكل رقم ٢)

فإذا رجعنا إلى ابن سينا ، نرى أنه حين بحث فى الزئبق والكبريت ، ذهب إلى أن أصحاب الحيل لايبعد عندهم أن يحاولوا حيلا تصير بها أحوال انعقادات الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة بالصناعة . ولكن هذه الأحوال الصناعية تكون مشابهة أو مقاربة ، ولذلك يظن البعض إمكان تحول المعادن من هذه المشابهة . ولكن الصناعة وإن اجتهدت فإنها قاصرة ولا تلحق بالطبيعة .

من هذه النقطة ، أى صلة الزئبق بالكبريت ، والمشابهة بين الطبيعة والصناعة ، يحدد لنا ابن سينا موقفه وهو إنكار الكيميا بمعنى تحول معدن خسيس إلى معدن نفيس ، ولكنه يسلم — كما يقول فخر الدين الرازى — بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص[1] .

وعلى ذلك فإنه إذا لم يكن فى الإمكان إحداث هذا التحويل فى جوهر المعادن ، لأن لكل منها تركيباً خاصًّا ، لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة ، والتى كثر عنها الحديث من جانب العرب بإمكان الكيميا فى عصر ابن سينا وما قبله ، فإنه من المستطاع إحداث تغيير ظاهرى فى شكل المعدن وصورته بحيث يصل حدًّا من الإتقان ، قد يظن معه أن المعدن قد تحول بالفعل وبجوهره ، إلى غيره .

وهو يوضح ذلك تمام التوضيح فى رسالته فى « الإكسير » إذ فيها نجد فرقاً بين تحويل جوهر معدن إلى معدن آخر ، وبين أصباغ المعادن[2] . كما نجد دراسات لعمليات كيماوية كثيرة تتجاوز النطاق الذى فرضه حولها كثير من الباحثين فيها ، بأن جعلوها تتركز حول تحويل طبيعة معدن إلى معدن آخر .

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة الهامة إلى تسعة فصول تبحث فى الجوهر المختلط وفى طلب الصنعة وفى التركيب وفى غير المعدنيات وفى التدبير للتصعيد وفى إتمام العمل .

والمهم هو أن فيلسوفنا وإن سلم بإمكان صبغ المعادن ، فإنه ينكر إمكان تحويل بعضها إلى البعض الآخر . فهو يقول : أما ما يدعيه أصحاب الكيميا ،

(١) الرازى : المباحث المشرقية حـ ٢ ص ٢١٤

(٢) ابن سينا : رسالة فى الإكسير = أمر مستور الصنعة = الكيمياء . وقد وجهها إلى الشيخ أبى الحسن سهل بن محمد السهلى (نسخة مصورة) لوحة رقم ٥٥ — ٧٧ (ضمن مجموعة) .

فيجب أن تعلم أنه ليس فى أيديهم أن يقلبوا الأوضاع قلباً حقيقياً ، لكن فى أيديهم تشبيهات حسية حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب ، وأن يصبغوا الأبيض أيضاً أى صبغ شاءوا ، حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس ، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب ، إلا أن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث يغلط فى أمرها[١] .

أنكر إذن ابن سينا إمكان الكيميا ، بمعنى إنكاره للتحول الكماوى Chemical transmütation بين معدن وآخر[٢] . وعلى ذلك تكون أعمال الكماويين عنده أعمالا باطلة شأنها شأن أعمال المشتغلين بالتنجيم . إذ أن ما يخلقه الله تعالى بواسطة الطبيعة تعجز عنه الصناعة[٣] . وإنكاره هذا قائم على الفصل بين جوهر كل معدن والمعدن الآخر[٤] ، والتمييز بين شىء يعد أصلياً لهذا المعدن أو ذاك ، وشىء يعد غريباً عليه أو قوة غريبة . فلا سبيل إلى حل المزاج إلى المزاج الآخر ، طالما أن هذه الأصول المحسوسة هى غير الفصول التى بها تصير هذه الأجساد أنواعاً ، بل هى عوارض ولوازم . أما صبغ المعادن أو إزالة الصبغة عنها فهو ممكن ، إذ لا يقوم برهان على امتناعه . والمهم هو إنكار تحويل معدن إلى معدن آخر ، لأن تركيب كل واحد منها غير الآخر . يقول ابن سينا : « ويشبه أن تكون النسبة التى بين العناصر فى تركيب كل جوهر ، غيرها فى التركيب الآخر . وإذا كان كذلك ، لم يعد إليه ، إلا أن يفك التركيب إعادة إياه إلى تركيب

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م اف ٥ ص ٢٢ — ٢٣ ، دكتور توفيق الطويل : العرب والعلم ص ٤٢ ، وأيضاً : مصطفى لبيب : الكيمياء عند العرب ص ٩٤ — ٩٦ .

(٢) g. Sarton : introduction to the history of science vol. I p. 710 , aldo Mieli : L Science Arabe et Son role da s l'evolution scienti que Mondiale. p. 133.

وأيضاً : دكتور إبراهيم مدكور : الكيمياء — مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ص ٦١ — ٦٢ (عدد خاص بابن سينا) .

(٣) ابن سينا : رسالة فى إبطال أحكام النجوم ص ٥١

(٤) على الرغم من أن ابن خلدون من الذين ينكرون إمكان الكيميا ، إلا أنه ينقد فيلسوفنا ابن سينا . ونقده قائم على أن استحالة الكيميا لاتكون فى جهة اختلاف فصول المعادن كما ذهب ابن سينا ، ولا من الطبيعة ، وإنما الاستحالة قائمة على تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها (المقدمة حـ ٤ ص ١٢٢٢)

ما يراد إحالته إليه . وليس ذلك مما يمكن بأدائه حفظ الاتصال ، وإنما يختلط به شيء غريب أو قوة غريبة »[١] .

فابن سينا إذ ينكر إمكان الكيميا ، نجده يعتمد على الكثير من الحجج التي سبقه إليها مفكرون بينوا هذه الحجج في كتبهم ، وسارع المقرون بإمكانها إلى الرد على هذه الحجج . ويتبين ذلك تماماً إذا رجعنا إلى المباحث المشرقية لشارحه الرازي[٢]، إذ نجده يشير إلى حجة حجة مبيناً استفادة ابن سينا منها ، وكيف اهتم بالرد على كل حجة منها : نقول هذا لكي ندلل على أن السبب الأساسي في إفاضة فيلسوفنا في دراسة هذه المشكلة من كل زواياها ، إنما كان تساؤل الكثيرين من مفكري عصره حول إمكانها أو عدم إمكانها .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ا ف ٥ ص ٢٣ . وانظر في هذا المعنى أيضاً : رسالة ابن سينا في الفعل والانفعال ص ١٠ . ويذهب الدكتور محمد يحيى الهاشمي إلى أن ابن سينا من ناحية واحدة لا يقر بانقلاب المعادن ، لأنه كعالم طبيعي لم يستطع ذلك فعلا ، ولكنه كفيلسوف ومفكر لم يصر على هذا الجمود . بمعنى أنه واقعي لعدم تمكنه فعلا من قلب جوهر المادة وغيبي لعدم إصراره على الجمود (مجلة الكتاب ص ٤٧٦ – ٤٧٧ – أبريل سنة ١٩٥٢) .

ولسنا ندري كيف توصل الدكتور الهاشمي إلى هذا الرأي . من جانبنا لانريد التمييز بين موقفه كعالم طبيعي وبين موقفه كفيلسوف ، في دراسته لهذا الموضوع ، إذ أنه – في أكثر من موضع – كشف عن خطأ القائلين بإمكان التحويل .

(٢) الرازي : المباحث المشرقية ح ٢ من ص ٢١٤ إلى ص ٢١٨

ثالثاً : تفسير الظواهر التى تحدث فوق الأرض (ميتيورولوجيا) :

قلنا فيما سبق إن ابن سينا إذا كان يقسم الكائنات إلى كائنات فيها حياة وكائنات ليس فيها حياة ، فإن القسم الأخير يمكن تقسيمه إلى قسمين : قسم يفسر الظواهر التى تحدث ناحية الأرض ، وقسم يفسر الظواهر التى تحدث فوق الأرض .

وإذا كنا قد درسنا فيما سبق ، القسم الأول الذى هو أدخل فى باب الجيولوجيا ، فإننا سنوضح فيما يلى أهم العناصر والأسس الخاصة بالقسم الثانى الذى يتعلق بالآثار العلوية . وهى التى تقع ما بين تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر[١].

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد اتبع فى القسم الأول منهج الملاحظة والتجربة ، فإننا سنجد هذا المنهج أيضاً مطبقاً فى تفسيره الذى يحاول دراسة هذه الآثار العلوية .

كما نود أن نشير أيضاً إلى أننا سنجد عند فيلسوفنا ، كما هو الشأن عند رجال العلم فى العصور القديمة وخاصة أرسطو[٢] ، تشابكاً بين الجيولوجيا وبين الظواهر الجوية : مثال ذلك أن تفسير ابن سينا لوجود الزلازل والانفجارات البركانية ، وهو من الأبحاث الجيولوجية ، يرتبط عنده بتفسير للرياح وآثارها ، وخاصة الرياح فى جوف الأرض ، وكيف أنها تسخن بفعل الاحتكاك والاضطراب الذى يؤدى إلى الانفجارات . وعلى هذا فإنه من الطبيعى الربط بين الرياح التى فوق الأرض (ميتيورولوجيا) وبين الرياح التى تحت الأرض (جيولوجيا) . وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فيلسوفنا يفسر تكون الأحجار والمعادن بفعل الرياح والأبخرة ، وأن منها ما يتولد عنه المعادن والأحجار التى لاتذوب ، ومنها ما يتولد عنه المعادن القابلة للانصهار .

بعد هذه الإشارات ، نقول إن ابن سينا يدرس فى هذا القسم بعض الظواهر

---

(١) يقول الكندى فى رسالته فى الجواهر الخمسة ص ١٢ : « فالأشياء التى تكون فى الأرض هى كالمعادن والتى تكون على الأرض هى كالحيوان وما أشبهه . والتى تكون فوق الأرض هى كالأمطار والضباب والبروق والرعود وبقية العوارض التى فى الجو ».

(٢) سارتون : تاريخ العلم — جزء ٣ ص ٢٩٩ من الترجمة العربية .

العلوية كالسحب وقوس قزح والهالة والرياح . . . إلخ[١]. وسنبين بإيجاز فيما يلى الأسس العامة لدراسته هذه الظواهر ، مركزين كما قلنا على مشاهداته وتجاربه التى تعد عندنا دليلا ودليلا قوياً على الاتجاه العلمى لفيلسوفنا ، وكيف أنه كان يستقرئ الظواهر ويفسرها على ضوء مشاهداته وتجاربه .

١ — السحب : أسبابها وبيان علاقتها بغيرها من الظواهر الجوية :

يبين لنا فيلسوفنا بادئ ذى بدء كيفية تولد السحاب ، فيذهب إلى أنه جوهر بخارى متكاثف طاف فى الهواء . وهذا الجوهر البخارى كأنه متوسط ما بين الماء والهواء ، وعلى ذلك فإنه لايخلو إما أن يكون ماء قد تحلل وتصعد ، أو يكون هواء قد تقبض واجتمع . وقد يعرض تكون السحاب من كلا الوجهين جميعاً[٢].

يتولد السحاب إذن فى رأى ابن سينا ، ، إما من الهواء أو الماء أو منهما معاً . وهو يدلل على ذلك بمشاهدات غاية فى الأهمية . فإذا كان ينسب السحاب إلى الهواء ، فإنه يقول إنه كثيراً ما شاهد الهواء يبرد فى أعالى الجبال الباردة فينقبض بعد الصحو سحاباً دفعة ثم يثلج . وأنه قد شاهد هذا بجبل طبرستان عند ويمة وبجبال طوس[٣].

وإذا كان ابن سينا يدلل على كونه من الهواء من ، فإنه يدلل أيضاً على تكونه من البخار بذكر مشاهدته له . وهذه المشاهدة التى سنذكرها الآن عن كتاب الشفاء ، استرعت انتباه الرازى فى مباحثه المشرقية[٤]، ولم يستطع روزنتال أن

---

(١) لا بد لنا من الإشارة فى هذا المجال إلى تأثر فيلسوفنا ببحوث كثير من المفكرين الإسلاميين الذين سبقوه وخاصة الكندى . ويمكن بيان ذلك إذا رجعنا إلى « رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لاتكاد تمطر » من ص ٦٩ إلى ص ٧٥ ح ٢ من رسائل الكندى الفلسفية ، « رسالة فى علة كون الضباب » من ص ٧٦ إلى ص ٧٨ ح ٢ ، « رسالة فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير» من ص ٧٩ إلى ص ٨٥ ح ٢ ، « رسالة فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الأرض » من ص ٨٦ إلى ص ١٠٠ ح ٢

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ١ ص ٣٥ ، الغزالى : — مقاصد الفلاسفة — ص ٣١ — ٣٧ وأيضا : النجاة ص ١٥٥ من التقسم الطبيعى .

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ا ص ٣٥

(٤) فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ح ص ١٧٣

يستخرجها من كتاب الشفاء قائلا : لست أعلم الآن إذا كانت قد فاتتنى هذه الفقرة عند ما قرأت الجزء الذى يعنى بالطبيعيات من كتاب الشفاء ، أو أن خبر الرازى منقول عن مصنف آخر من مصنفات ابن سينا[١].

يقول ابن سينا : « وهذا البخار ليس يحتاج فى كل مرة أن يبلغ الموضع البارد الشديد البرد فى الجو ، فقد شاهدنا البخار وقد صعد فى بعض الجبال صعوداً يسيراً حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة تحتها قربة ، إحاطة تلك الوهدة لا يبلغ نصف فرسخ . وكنا نحن فوق تلك الغمامة فى الصحو ، وكان الجو خريفياً ليس بذلك البارد جداً ، فكان أهل القرية يُمطرون من تلك الغمامة . فعلمنا أن البخار كثيراً ما يؤدى به تكاثفه وتواتر مدده وبطء حركته المصعدة إياه إلى فوق ، فيحوج إلى أن يتكاثف ويقطر مثل المعصور »[٢].

وهكذا ينسب ابن سينا تكون السحاب نتيجة للبخار . وهو يستدل على ذلك بكثرة المطر بأرض الحبشة مع حرارتها ، إذ أن ذلك يكون نتيجة لاندفاع الأبخرة إليها وانضغاطها فى جبالها وهى بين يدى رياحها . وعلى ذلك كثيراً ما تتصعد الأبخرة وتعلو إلى حيز البارد من الهواء فتبرد ، ويعنى ذلك انفصال ما ينفصل عنها من الدخان الحار اليابس ، إذ أنه شاهد ذلك الانفصال على بعض قمم الجبال[٣].

٢ — الهالة وقوس قزح :

بعد أن فسر لنا ابن سينا كيفية تكون السحاب ، وكيف أن ذلك عنده يرجع إما إلى الهواء أو البخار أو هما معاً ، مدللا على كل ذلك بمشاهداته ، ينتقل إلى تفسير السبب الفاعل للهالة وقوس قزح وما يشبههما من ظواهر علوية .

وهو يرى أن هذه كلها خيالات تتكون فى الجو ومعنى الخيال هو أن يجد الحس شبح شىء مع صورة شىء آخر ، كما نجد صورة الإنسان مع صورة المرآة ، ثم لايكون لتلك الصورة انطباع حقيقى فى مادة ذلك الشىء الثانى الذى يؤديها ويرى معها . كما أن صورة الإنسان لاتكون منطبعة بالحقيقة ولاقائمة فى المرآة ، وإلالكان

(١) روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى — ص ١٧٧ من الترجمة العربية .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ من ا ص ٣٥

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ا ص ٣٥ — ٣٦

لها مقر معلوم ، ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه ، والمرئى ساكن[١] .

وبعد أن يبين لنا ابن سينا معنى الخيال بناء على رأيه فى أن الهالة وقوس قزح وغيرهما أشبه ما تكون بالخيالات ، ينتقل إلى تعريف كل من الهالة وقوس قزح وتفسير وجودهما . فيقول إن الهالة دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ترى حول القمر وغيره ، إذا قام دونه سحاب لطيف لايغطيه ، لأنه يكون رقيقاً[٢] .

ويخبرنا فيلسوفنا بكثير من المشاهدات التى رآها ، فهو قد رأى حول الشمس عام ٣٩١ هـ ، هالة تامة فى ألوان قوس قزح وأخرى ناقصة : ثم رأى بعد ذلك بعشرين عاماً ، هالة تطيف بالشمس فيها قليل قوسية خفية ، وسبب ذلك يرجع إلى كثافة السحاب وإظلامه . كما أنه رأى بهمذان هالة حول القمر قوسية اللون ، وكان ذلك لأن السحاب كان أغلظ فشوش فى أداء الضوء[٣] .

هذا عن الهالة ، أما قوس قزح فإن ذلك يمكن أن تقع عليه المشاهدة[٤]. وابن سينا نفسه طالما رأى هذا القوس فهو يقول : وقد رأيت القوس مرة وهى مرتسمة فى الجو الصحو قدام جبل ، إلا أن ذلك الجو رطب مائى من غير ضباب ولا شىء ، وكان موضعه ما بيننا وبين الجبل لايزيد عليه ارتفاعه : ورأيت مرة أخرى قوسين عظيمتين تلى ذروتيهما وأوسط حدبتيهما سحاب ، ويلى طرفيهما جبال ،

---

(١) المصدر السابق ف ٢ ص ٤٠ . ويعرض علينا ابن سينا المذاهب التى حاولت تفسير إدراك البصر لهذه الأشباح ، مبيناً مافيها من أوجه الخطأ . وهذه المذاهب ثلاثة : (أ) مذاهب أصحاب الشعاعات الذين يقولون بخروج شعاع من البصر (ب) مذهب الطبيعيين المحصلين الذين لايقولون بخروج شعاعات من البصر ، بل من شأن المرئى إذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئى مضىء بالفعل ، أن صورته تتشبح فى العين ، دون أن يخرج شىء من العين كما يقول أصحاب المذهب الأول . (حـ) المذهب القائل إن شبح المرئى يتصور كما هو فى المرآة ، فإذا رؤيت المرآة بالمحاذاة ، رؤى أيضاً الشبح المنطبع فيها . ويقول ابن سينا عن هذا المذهب إنه مضطرب لاحقيقة له . ويمكن الرجوع لمعرفة نقده لهذه المذاهب إلى : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٣ ص ٤١ — ٤٦

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٣ ص ٤٧ ، الهداية لابن سينا — لوحة رقم ٦٤ ، النجاة ص ١٥٤ . وتفسيره يقترب من تفسير أرسطو :

Meteorologica, B III, 2, 372 b.

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٣ ص ٤٩ — ٥٠

(٤) المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١ . وقد ذكر ابن سينا فى هذا المجال ، مشاهدات كثيرة جداً تحاول تفسير قوس قزح . ويمكن الرجوع لمعرفة هذه المشاهدات ، إلى نفس المصدر السابق ص٥٢—٥٧

فيرى كل واحد منهما كأنه مرتسم على الجبل وعلى السحاب ، وذلك لأن البصر لايفرق بين شفيفه و بين ما خلفه ، فيرى كأنه ملتصق به[١] .

٣ — الرياح :

بعد أن درسنا تفسير ابن سينا للسحب والهالة وقوس قزح ، ننتقل إلى بيان تفسيره للرياح ، وكيف يربط بين الرياح والأمطار .

فهو يرى أن المطر إذا كان يتولد عن البخار الرطب ، فإن الريح وما يجرى مجراها تتولد عن البخار اليابس الذى هو الدخان ، فمادتهما مختلفتان . والدليل على ذلك أنهما فى أكثر الأمر يتمانعان . والسنة التى يكثر فيها المطر لكثرة البخار الرطب تقل الرياح ، والسنة التى تكثر فيها الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر . ولكن رغم ذلك ، نجد أنه كثيراً ما يعين المطر على حدوث الريح بأن يبل الأرض ويساعدها على أن يصعد منها دخان . كما أن الريح أيضاً كثيراً ما تعين على تولد المطر بأن تجمع السحاب أو بأن تقبض برودة السحاب إلى باطن . .

أما الزوابع ، فإن أكثرها من الرياح السحابية الثقيلة الرطبة التى تندفع إلى فوق فتصدم سحابة فتلويها وتصرفها فتستدبر نازلة . وربما كانت الزوبعة من مادة ريحية هبطت إلى أسفل وقرعت الأرض ثم انثنت ، فلقيتها ريح أخرى من جنسها كما قد تحدث الزوبعة فى تلاقى ريحين شديدتين أو غير شديدتين . كما أن الزوبعة قد تكون شديدة قوية ثابتة تقلع الأشجار وتختطف المراكب من البحر ، كما أنها تشتمل على طائفة من السحاب بحيث نراها كأنها تنين يطير فى الجو[٢] .

٤ — الرعد والبرق والصواعق : أسباب كل منها وأوجه الشبه والاختلاف بين كل ظاهرة والأخرى :

بعد أن أعطانا ابن سينا تفسيراً للرياح وارتباطها بالمطر ، وبين أنواع الزوابع وكيف تختلف شدة وضعفا ، أخذ فى بحث عدة ظواهر كالرعد والبرق والصواعق ،

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٤ ص ٥٢

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٤ ص ٥٨ — ٦١ وأيضاً : الهداية — نسخة مصورة — لوحة رقم ٦٥

إذ يرى أن البحث فيها متصل بالبحث في الرياح .

فهو يذهب إلى أن الريح إذا عصفت فى الهواء الرقيق اللطيف سمع لها صوت شديد ، وأكثر من ذلك الصوت يكون فى السحاب الكثيف ، وبهذا نسمع له صوت الرعد .

وهو فى رسالة طريفة له تسمى « فى ذكر أسباب الرعد والبرق» ، يبين لنا أن الأرعاد تكون عن أسباب سبعة ، ويذكر لنا هذه الأسباب السبعة موضحاً إياها بتجارب ومشاهدات غاية فى الدقة[١] :

أما البرق ، فإن سببه يرجع إلى البخار المتولد منه الغمام يصحبه بخار دخانى ، وهذا الدخان لطيف متهيئ للاشتعال ، ويشتعل بأدنى سبب مشعل . ويمكن أن تحيله الحركة الشديدة والانضغاط إلى حرارة مفرطة ، فيشتعل لهذه العلل ناراً ويستحيل برقاً[٢] . وهو فى رسالته التى أشرنا إليها يوضح لنا أيضاً ظاهرة البرق قائلا إن لها أسباباً أربعة[٣] .

هذا عن سبب كل من الرعد والبرق ، ولكن ما هى الصلة والاختلاف بينهما ؟ وهل يعد كل واحد منهما سبباً للآخر ؟ يرى ابن سينا أنه قد يكون هناك رعد بغير برق . ومرد ذلك عنده ثلاثة أسباب : فإما أنه ليس فى الغمام نار مستكنة ، وإما لأن فيها ناراً يسيرة ، وإما لأنها تكون كثيرة إلا أنها لاتستطيع الخروج لكثافة الغمام ، فإن ذلك إذا كان كذلك حدث الرعد لتحدث الغمامة واحتكاكها ولم يحدث البرق[٤] .

ويواصل فيلسوفنا دراسته لهذه الظواهر محاولا تفسيرها ملتجئاً إلى ما يشاهده . فيبين لنا أنه قد يكون هناك برق بلا رعد[٥] ، كما يذكر الأسباب التى بها يسبق البرق الرعد[٦] .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى ذكر أسباب الرعد والبرق ص ٢ — ٣

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن٥ م ٢ ف ٥ ص ٦٧ — ٦٨ وأيضاً : عيون الحكمة — القسم الطبيعى ص ٣٤

(٣) رسالة فى أسباب الرعد والبرق ص ٣

(٤) المصدر السابق ص ٣ — ٤

(٥) المصدر السابق ص ٤

(٦) المصدر السابق ص ٤ — ٥

كما يقول إن البرق يُرى ، والرعد يُسمع ولا يُرى . أما إذا كان حدوثهما معاً رُؤى البرق فى الآن وتأخر سماع الرعد ، لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع ، فإن البرق يحس فى الآن بلا زمان ، والرعد الذى يحدث مع البرق يحس بعد زمان .

هناك إذن صلة بين كل منهما ، إذ سببهما فى أكثر الأحيان ، حركة الريح التى تحدث صوتاً وتشتعل اشتعالا : وربما كان البرق أيضاً سبب الرعد . دليل هذا عند فيلسوفنا ، أن الريح المشتعلة تطفأ فى السحاب ، فيسمع لانطفائها صوت بعده بزمان . وسبب حدوث ذلك الصوت أنه ينتج عن التفاعل بين النار والرطوبة حركة عنيفة سريعة تكون هى سبب الصوت[١] .

أما الصاعقة ، فإنها تختلف عن كل من البرق والرعد . إذ أنها ريح سحابية مشتعلة لاتحدث بسرعة فائقة كالبرق الذى لايبقى شعاعه زماناً يعتد به ، بل إنها ريح سحابية مشتعلة تنتهى إلى الأرض ، لاضوؤها فقط ، بل جرمها المشتعل الذى يضطره ثقله إلى أن يأخذ جهة الأرض . كما أنه يوضح لنا اختلاف ناريتها عن النار التى نستعملها و يبين لنا أسبابها[٢] .

وهذه الصواعق — كما يرى ابن سينا — تختلف شدة وضعفاً بمعنى أن قوامها مختلف ، فربما كانت صاعقة خفيفة ، وربما كانت مؤثرة فيما يقوم فى وجهها ، بحيث تنفذ فى الأجسام المتخلخلة ولكنها لاتحرقها ولا تترك فيها أثراً . وربما كانت أغلظ من ذلك ، بحيث تذيب بعض الأجسام المتكاثفة ، وتترك أثر سواد . وأخيراً قد تكون شراً من ذلك ، بأن تكون من مادة كثيفة وهذه تعد أخطر الصواعق .

ومن هذا كله يمكن القول بأن الصواعق عبارة عن ريح سحابية مشتعلة ، وربما أطفئت هذه الصواعق فيؤدى هذا إلى استحالتها أجساماً أرضية . وإذا حدثت صاعقة ، فلابد فى أكثر الأحيان أن تتقدمها ريح[٣] .

---

(١) ابن سينا — الشفاء — الطبيعيات ن٥ م ٢، ف ٥ ص ٦٨ — ٦٩

(٢) ابن سينا : فى ذكر أسباب الرعد والبرق ص ٤ — ٥

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن٥م٢ ف٥ ص ٧٠ — ٧١ وأيضا : الهداية — لوحة رقم ٦٦

وهكذا يمضى ابن سينا فى تفسير الظواهر الجوية . وهو يحاول جهده الاستدلال بكثير من المشاهدات والتجارب . أحياناً يقوم بملاحظة سريعة قام بها فى ظروف عادية ، وأحياناً يقدم لنا ملاحظة منهجية علمية تقوم على التجارب ، التى وإن كانت تجارب أولية ، إلا أنها تجارب لايعوزها الصدق . وإذا قيل بأن المنهج الاستقرائى يقوم على البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة ، فإننا لانتردد فى القول بأن فيلسوفنا قد أدرك طرفاً من هذا المنهج وحاول الاستفادة منه . صحيح أنها محاولة مبدئية ، ولكنها تعتبر سمة مميزة لهذا القسم من فلسفته الذى يدرس فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية .

الفصل الثانى

النبات

أولا : تمهيد : المبادئ التى توجه دراسته للنبات :

بالانتقال من الفصل الأول إلى الفصل الثانى ، نكون قد انتقلنا من دراسة فيلسوفنا للكائنات اللاحية إلى دراسته للكائنات الحية ، وإذا كنا قد قسمنا دراسته للكائنات اللاحية إلى قسمين أساسيين هما تفسيره للظواهر التى تحدث جهة الأرض أى ما نسميه بالظواهر الجيولوجية من جبال ومعادن وزلازل وبراكين ، والظواهر التى تحدث فوق الأرض ، أى ما نسميه بالظواهر الجوية العلوية أو الميتيوروولوجية ، وهى تلك الظواهر التى يقول فيلسوفنا عنها ، إنها تحدث فيما بين تحت فلك القمر وما فوق القمر ، وذلك كالهالة وقوس قزح والرعد والبرق . . . إلخ ؛ فإن دراسته للكائنات الحية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى النبات والحيوان والنفس الإنسانية .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان ، إذ أن الكائنات الحية تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس فى كل من هذه الأجناس، أى أن النظر فى النفس أعم من النظر فى النبات والحيوان[1]. فهو يرى أن الاسطقسات إذا تركبت تركيباً أقرب إلى الاعتدال ، حدث النبات وشارك الحيوان فى قوة التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، وهى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بالتوليد . فلها إذن قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسماً شبيها بجسم هى فيه بالقوة إلى أن يصبح شبيهاً به بالفعل لتسديد بدل ما يتحلل . وقوة نامية يزيد بها الجسم طولا وعرضاً وعمقاً حتى يستطيع بلوغ تمام نشوئه . وقوة مولدة تولد

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٤ م ١ ف ١ ص ٢٢٦

جزءاً من الجسم الذى هى فيه ، يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد ولكنه مثله بالنوع [١].

معنى هذا أن هذه الكائنات إذا كانت تتميز بالحياة ، فإن مرد ذلك هو النفس التى تعطيها حياتها ، أى أن النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء . وهذا هو ما دفعه إلى تقديم البحث فى النفس على البحث فى النبات والحيوان ، طالما أن ما يميزهما هو النفس التى تميزها عن الكائنات التى ليس فيها حياة . يقول ابن سينا : « فلأن نقدم أمر النفس ونؤخر تعرف أمر البدن ، أهدى سبيلا فى التعليم من أن نقدم تعرف أمر البدن ونؤخر تعرف أمر النفس ؛ فإن معونة أمر النفس فى معرفة الأحوال البدنية ، أكثر من معونة البدن فى معرفة الأحوال النفسانية» [٢] .

ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان . ولكن ما يدفعه إلى ذلك هو أمر تعليمى محض ، بمعنى أن فهم الحياة لابد أن يسبقه فهم النفس التى تصدر عنها هذه الحياة ، وكيف أن هذه الحياة تختلف فى مراتبها من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان .

نقول إن تقديم فيلسوفنا لدراسة النفس إذا كان مبعثه التعليم فقط ، فإننا نجد أنه ليس من الخطأ تقديمنا لدراسة النبات فى هذا الفصل ، ثم نتلوه بدراسة الحيوان ، وأخيراً دراسة النفس على اختلاف أنواعها ، بشرط أن يكون واضحاً لنا بادئ ذى بدء ، أن ما يميز هذا النوع من الكائنات عن غيره من الكائنات التى سبق لنا دراستها فى الفصل الأول من هذا الباب ، إنما هو الحياة التى مصدرها النفس ، والتى سنبين أنواعها واختلاف كل نوع منها عن الآخر فى الفصل الرابع من هذا الباب . إذ أن الترتيب الذى اتبعه فى دراسة الموجودات الطبيعية يقوم على أساس التدرج من أبسط الأشكال إلى أكثرها تركيباً . من كائنات لاحية إلى كائنات فيها حياة ، ومن هذه الكائنات يبدأ بالنبات ثم الحيوان ثم الإنسان،

---

(١) ابن سينا : النجاة — القسم الطبيعى ص١٥٧ ، عيون الحكمة — القسم الطبيعى ص ٣٥ ، Dânesh - Nâme, tome II, physiqe, p. 5 & 55.

وأيضاً : الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٣٧ من القسم الطبيعى

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٧

أى هذه الكائنات التى تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس فى كل منها ، وتكوّن مملكة النبات ومملكة الحيوان ومملكة الإنسان .

وعلى كلٍّ فإن ابن سينا بعد أن قدم دراسة النفس على دراسة كل من النبات والحيوان ، لايمنع من التغيير فى الترتيب : فهو يقول : « من شاء أن يغير هذا الترتيب ، فعل بلا مناقشة لنا معه »[1] .

بعد هذا التبرير لتقديم دراسة النبات والحيوان على دراسة النفس ، نقول إننا إذا كنا قد بينا أن منهج ابن سينا فى دراسة للكائنات اللاحية هو إلى حد كبير منهج العالم الذى يتسم بالملاحظة والمشاهدة وإجراء التجارب ، والاقتناع بأن القضايا التى نصل إليها لاتثبت بالاستدلال ، بل تستقرأ من ملاحظة الأنواع العديدة من الكائنات الجزئية ؛ فإننا سنجد هذا المنهج مطبقاً إلى حد كبير على دراسته للنبات ، إن دراسته للنبات سواء ما كان منه حياً طرياً شاهده فى الطبيعة ، وجعل الموضع الأساس لدراسته كتاب الشفاء ، أو ما كان منه جافاً شاهده عند العطارين ، ودرسه أساساً فى الكتاب الثانى من القانون وموضوعه الأدوية المفردة . نقول إن دراسته هذه سواء فى جانبها النباتى أو جانبها الصيدلى، تقدم لنا أكثر من دليل على اتباع فيلسوفنا لهذا المنهج .

كما سنلاحظ تأكيداً أكثر على النظرة الغائية . وهذه النظرة وإن كانت قد اختفت فى المنهج العلمى الحديث ، إلا أن ابن سينا لم ينس أنه بالإضافة إلى كونه عالماً ، فإنه فيلسوف أيضاً ، يبحث فى الكائنات الجزئية متأثراً بما سبق أن قرره من وجود علة غائية للموجودات بها تكتمل عللها المادية والصورية والفاعلة ، بحيث يكون فهمه للكائنات ، كما هو الحال عند أرسطو ، قائماً على إدراكه لكُنْه غايتها ونشوئها وارتقائها ، وبحيث يكون تطور الكائنات ليس قائماً على علل مادية فحسب ، بل بسبب علل غائية أيضاً .

ولكننا نود أن ننبه إلى أن نظرته الغائية وإن كان العلم الحديث كما قلنا يستبعدها ، إلا أنها قائمة على أسس قد يكون لها مبرراتها عند ابن سينا ، بمعنى أنها تتكامل مع الآلية ولا تقوم منفصلة بذاتها كما هو الشأن عند أفلاطون

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٤م ١ ف ١ ص ٢٢٦

مثلا إلى حد كبير في نظرية المثل : ففي الوقت الذى يقدم لنا فيه ابن سينا غاية ظاهرة من الظواهر ، فإن إقراره لهذه الغائية قائم على دراسة دقيقة ، بحيث أنه فى بعض المواضع يشعرنا بتقديم الآلية على الغائية[1] .

هذا بالإضافة إلى أنه رجل يؤمن بالعناية الإلهية ، ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية ، إلا أن يقرر وجود الغائية . إنه يقرر وجود النفس ، وهذه النفس فيها شيء إلهى . وهذا هو السبب فيما يبدو لنا فى تركيزه على العنصر الغائى فى دراسته للكائنات الحية .

ولكن هل انساق فيلسوفنا أمام هذه الأفكار بحيث طغت على بحثه لهذه الكائنات الجزئية الحية ؟ سنجد أن هذه الأفكار إذا كانت متغلغلة فى دراسته هذه على النحو الذى تؤذن به دراسته لعلل الموجودات وغائيتها ، إلا أن دراساته هذه – كما سنبين – لاتنساق أمام هذه الأفكار بحيث إننا سنجد بحثاً يتمثل فيه الغاية القائمة على أسس علمية ، لا الغاية التى تجرف فى تيارها أسساً علمية محددة ينبغى أن يلتزم بها الباحث فى الدراسات التى يقوم بها :

على ضوء هذه المبادئ التى أشرنا إليها هنا ، والتى ترتكز على نقطتين هما عندنا النقطتان الأساسيتان اللتان سنجدها فى بحثه وهى تركيزه على المشاهدة والتجربة من جهة ، والتزامه بأصول قررها فى بيانه لمبادئ الموجودات وعللها من جهة أخرى ، سنبين أهم النواحى التى يشملها بحث ابن سينا فى النبات ، وهو الذى يكون الفن السابع من موسوعته « الشفاء» ، بالإضافة إلى بعض المواضع فى كتبه الأخرى ، وإن كانت موجزة غاية الإيجاز . والمهم هو أنه يتناول دراسة النبات فى جميع النواحى ، فيحدثنا عن تولده وتغذيته وأعضائه فى أول نشوئها حتى تكتمل ، وكيف أنه يختلف باختلاف البلاد ، وما يتولد عنه من الثمار والبذور والشوك . . . إلخ .

---

(١) راجع نقدنا لفكرة الغائية فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٨٣ ومابعدها.

ثانياً : المقارنة بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية :

يبحث ابن سينا فى التمييز بين النبات والحيوان عن طريق تولده وتغذيته وحركته وانتقاله . فهو يرى أن النبات قد يشاء كالحيوان ، فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء ، إيراداً على البدن وتوزيعاً ، بمعنى أن الغذاء يدخل الجسم بطريقة واحدة ، ويتوزع على أجزاء النبات . فالنبات يحصل على غذائه عن طريق اجتذابه للغذاء بقوة ، ليست عن شهوة حسية ، تخص عضواً كما يخص الجذب عضواً ، وليس للحيوان فينتقل إليه بأن ينبسط وينقبض عنه ، وعلى ذلك فهو لايحصل على غذائه إلا عن طريق ما يصل إليه .

فارق أساسى إذن بين النبات والحيوان ، إذا أدخلنا فى اعتبارنا مسألة الغذاء : الأول يحصل على ما يصل إليه ، وإذا كان ينتقل فإن تحركه نتيجة للنمو ، والثانى يتحرك وينتقل للحصول على غذائه .

أما الفارق الثانى بينهما فيمكن أن نتعرف عليه إذا كان هذا التمييز قائماً على مسألة الإحساس . فأبعد الناس عن الحق — كما يقول فيلسوفنا[1] — من جعل النبات

(١) يتابع ابن سينا فى نقده هذا ، أرسطو فى كتاب النبات المنسوب إليه ، إذ ذهب إلى نقد انكساغوراس وأنبا دوقليس اللذان يذهبان إلى أن للنبات شهوة وحساً ولذة وألما .

De plantis, B II, 1, 8 15 A.

ونود أن نشير إلى أن هناك اختلافات كثيرة حول كتاب النبات ، وهل هو لأرسطو أم لنيقولاوس الدمشق . ولايتسع المجال أمامنا الآن لسرد هذه الاختلافات التى نجدها مبسوطة فى تصدير الدكتور عبد الرحمن بدوى لنشرته العربية لكتاب النبات ص ٤٧ — ٥٣ ، والتى سبق لآرثر آربرى نشره فى ثلاثة أعداد من مجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ١ حـ ١ — مايو ١٩٣٣ — مجلد ١ حـ ٢ — ديسمبر سنة ١٩٣٣ — مجلد ٢ حـ١ — مايو سنة ١٩٣٤ ، سارتون : تاريخ العلم حـ ٣ ص ١٧٩ — ٢٨٠ من الترجمة العربية ،

Forester (E.S) : His preface to the English translation of De plantis vol. VI, ,

Hamelin : Le systeme d'aristote p. 30 - 326 D. Ross : aristotle p. 12.

ولكننا نود أن نقول إنه سواء صح أن هذا الكتاب لأرسطو ، وأن دور نيقولاوس هو التفسير فقط ، أو كان الكتاب نفسه لنيقولاوس الدمشق ، فإن مايعنينا هو القول بأن الطابع الأرسطى ظاهر ظهوراً واضحاً فى ثنايا هذا الكتاب ، بحيث لايحتاج إلى تأكيد . وإذا كان ابن سينا قد تأثر به سواء من حيث ترتيب موضوعات كتابه ، أو بعض المعلومات التى استقاها منه ، فإن هذا يشهد على بروز الجانب الأرسطى عند فيلسوفنا .

مع الحس عقلا وفهماً . إنه لاسبيل له إلى الهرب عن ضار والطلب لنافع . وإذا كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة ، فيمكن أن يقال إن للنبات حياة . أما إذا قلنا إن من شرط الحياة أن يكون معها إدراك وحركة ما إرادية ، فإنه لا يجوز أن نجعل للنبات حياة بأى وجه من الوجوه . إننا لو سلمنا بأن النبات يحس ، فإنه يخلو مما يتميز به الإنسان الراقى .

ويتفرع عن هذا الفارق الثانى ، مسألة النوم واليقظة فإذا كان النبات لاحس له ، فليس له نوم ولايقظة بخلاف الحيوان[١].

وإذا انتقلنا من هذين الفرقين إلى مسألة الذكورة والأنوثة ، وجدنا تشابهاً بين مملكة النبات ومملكة الحيوان . فابن سينا يبحث فى هذه المسألة ويؤيد ما ذهب إليه أرسطو — من بعض تحفظاته[٢] — من وجود جنسين فى النبات ، إلا أنه يمد بتفصيلات عن مسألة التلقيح والإخصاب ، بحيث يمكن القول بأننا لانجد بعضاً من هذه التفصيلات عند أرسطو .

فابن سينا — كما قلنا — يبحث فى مسألة وجود الجنسين فى النبات وهو لايمانع فى القول بوجود ذكر وأنثى فى النبات ، إذا عنينا بالذكر جسماً من شأنه أن يكون مبدءاً بوجه من الوجوه لتحريك مادة من المواد الموجودة فى مشاركة فى النوع ، أو مقاربة إلى صورة مثل صورته فى النوع أو مقاربة له ، وبالأنثى فيه المبدأ المنفعل القابل للصورة . أما إذا قلنا إن الذكر هو ما ينفصل عنه بأفعال يقوم بها جسم عن طريق آلات معدة له إلى قابل له ، وتكون الأنثى مقابلة له ، فتقبل تأثير الذكر وتستودعه ، فإن النبات لايوجد فيه ذكر وأنثى ، فضلا عن أن تجتمع فى النبات الواحد الذكورة والأنوثة[٣] . وعلى ذلك يمكن أن نقول إن فى النبات ذكورة وأنوثة إذا قصدنا المعنى الأول دون الثانى .

وإذا كانت قوتا الذكورة والأنوثة فى الحيوان تتلاقيان فى أحد الشخصين ، كما يقع عند الحبل ، أو يتلاقيان ثم يفترقان كما يعرض للطيور إذا باضت ،

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن٧ م ١ ف ١ ص ٤ ، وأيضاً :
De plantis, B I, 2, 816 B

(٢) De plantis, B I, 2, 817 A.

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ١ ص ٤

فإن حال البذور فى النبات هى على هذه الحال ، وإن كانت القوتان لاتتلاقيان فيها عن افتراق فى شخصين ، بل تحصلان لها من شخص واحد .

نوضح ذلك بحديث ابن سينا عن البذور وربطها بفكرة الذكورة والأنوثة . فإذا كان فى النبات ذكورة وأنوثة، فإن فيه شيئاً يقوم مقام الرحم والذكر وشىء يقوم مقام البيضة . فالثنايا التى نجدها فى عقد الأغصان والزرع تشبه الرحم ، والبذور تشبه البيض . دليل هذا أن الحس قد يميز فى البيض مبادئ يكون منها انبعاث القوتين المجتمعتين . وقد تتميز فى الحس عن سائر أجزاء البيض ، وتكون كأنها فى البيض رحم ثان ، فكأن البيض غذاء لذلك الرحم[١] .

وإذا كان ابن سينا بدراسته لظاهرة التلقيح والإخصاب فى النبات يؤكد لنا من جهة ، وجه الافتراق ، ومن جهة أخرى ، وجه الاتفاق ، بين المملكة الحيوانية والمملكة النباتية ، فإنه أيضاً لكى يبين لنا الصلات بين كل الموجودات الحية ، يقرر أن النبات لأجل الحيوانات ، والحيوانات لأجل الإنسان . دليل هذا أن للنبات أجزاء تنفعها فى حد ذاتها ككونها ذات عروق تأخذ منها غذاءها ، وبعضها لينتفع بها غيرها من الحيوان ، وبعضها لكى يستفيد منه الإنسان كما استفاد به الحيوان .

---

(١) المصدر السابق ص ٥ — ٦

ثالثاً : أعضاء النبات ومبادئ تغذيته :

فيما سبق ، وجدنا ابن سينا حريصاً على التمييز بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية ، وبيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما : وفى دراسته لأعضاء النبات ومبادئ تغذيته ، نراه يؤكد لنا أيضاً أوجه التشابه والاختلاف بينهما ، بحيث يمكن القول بأن دراسته للنبات ترتكز على هذه المقارنات . ويمكن بيان ذلك فى العناصر التى نوجزها فيما يلى .

١ — يحدثنا ابن سينا بأن الحيوان إذا كان له أعضاء أصلية متشابهة الأجزاء وأعضاء مركبة ، فإننا يمكن أن نميز فى النبات بين أعضاء أصلية متشابهة الأجزاء كاللحاء والخشب واللباب الذى نراه فى وسطه ، وبين أعضاء مركبة ، كالورق والزهر والثمر ، إذ أنها أجزاء كما لية كالشعر والأظافر للإنسان .

٢ — ثم يحدد لنا ابن سينا الفرق بين الثمرة والبذرة من حيث حاجة النبات إليها : فالأولى لايحتاج إليها النبات فى جميع أجزائها ليكون له أعضاء أصلية أو يكون لها توليد . وأما البذرة فإن النبات يحتاج إليها فى جميع أجزائه ليكون له توليد . وهما إذا كانا يشتركان فى كونهما أشباه الأعضاء ، فإنهما يفارقان المنى ، إذ أن المنى من أشباه الأخلاط . وإذا كان النبات متميز الأجزاء ، فإن أجزاءه تذهب معاً على العكس من أجزاء الحيوان .

٣ — الحيوان له حركة اختيارية ، وله أعضاء متميزة الأوضاع ، ولذلك نجده لايحتاج إلى كثرة الآلات للحصول على غذائه . أما النبات فإنه ثابت فى مكان واحد ، ليس له حركة تماثل نوع حركة الحيوان ، ولذلك فإنه لو اقتصر على عرق واحد يأتيه الغذاء من جهته لأدى هذا إلى تحلله[1] .

٤ — النبات فى اعتماده على البذرة فى نموه يسيراً يسيراً، يشبه الحيوان فى تغذيته. دليل هذا أننا نرى ولد الحيوان يتدرج فى تغذيته ، فهو يتغذى أولا بدم الطمث فى السرة إلى أن يستطيع التغذية عن طريق اللبن من الثدى بالإرادة ثم باللبن عن طريق غير الثدى ، حتى يصل إلى أن يحصل على غذائه عن طريق ما تنقله إليه

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٢ ص ٨ — ١٠

يده من الأغذية التى يصل إليها بإرادته . تغذيته الأولى إذن طبيعية مطلقة ، والثانية طبيعية التولد إرادية التناول عن طريق استعمال عضو واحد ، والثالثة صناعية التولد إرادية التحصيل والتناول معاً .

هذا بالنسبة للحيوان ، ونستطيع أن نشابه — كما قلنا — بينه وبين النبات من بعض الوجوه . فالمبدأ المولد فى النبات يهيئ من نفسه عرقاً صغيراً يمتص منه قليلا من المصاصة من الخارج لكى يعينه هذا على إنشاء الفرع والعرق القوى النافذ فى الأرض . إنه يعتمد أولا على الموجود فى محله وهو البذرة ، تماماً كاعتماد الطفل على السرة وهكذا يظل النبات ينمو تدريجياً تدريجياً حتى أننا نرى أن ما بداخل البذرة قد توزع فى التوليد ، واقتربت من الفناء ، وانتعش النبات من خارج[1] .

بهذا يكون ابن سينا قد درس أعضاء النبات وتغذيته ، مقيماً دراسته هذه على أساس المقارنة بين المملكة النباتية والحيوانية . وهذه المقارنات وإن كان بعضها صواباً ، إلا أنها أغفلت فيما نرى كثيراً من النواحى التى أفسدت عليه دراسته للنبات إلى حد ما . إنه لم يستفد استفادة تامة من فارق أساسى بين أجزاء الحيوانات والنباتات وإن كان قد تنبه إليه . فإننا نعنى بالجزء فيما يتعلق بالحيوان ، شيئاً ما ، حين يظهر يظل موجوداً حتى يفقد بسبب المرض أو الشيخوخة . أما فى النبات ، فإن كثيراً من أجزائه مثل الأزهار والأوراق والثمار تتجدد وتموت كل سنة ، بحيث يمكن القول إن النباتات تنمو نمواً جديداً كل سنة . إن عدد الأجزاء فى النبات غير محدود ودائم التغير ، بخلاف الحيوان الذى يكون محدوداً ودائماً .

غفل ابن سينا — فيما نرى — عن الاستفادة من هذه النواحى ، وانساق إلى عقد مقارنات بين المملكتين . ولكن هذه المقارنات كثيراً ما تقف عقبة فى سبيل العلم ، إذا كان لايوجد وجه حقيقى للمقارنة .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠ — ١١

رابعاً : تولد أجزاء النبات واختلافه باختلاف البلاد وأغراض أعضائه :

بعد أن بين لنا ابن سينا أعضاء النبات وكيف يتغذى، بياناً اعتمد فيه على عقد المقارنات بين النبات والحيوان ، ينتقل إلى دراسة تولد أجزائه . ويمكننا القول بأن بحثه لهذا الموضوع يقوم على ما سبق أن نبهنا عليه من أنه يركز على بيان مشاهداته التي شاهدها وخبرها بنفسه ، بالإضافة إلى الطابع الغائي الذى كثيراً ما يدخله فى دراسته لهذا القسم من طبيعياته .

فورق النبات عنده خلق للوقاية ، وإذا كان يظهر فى مرحلة مبكرة ، فإن مرد ذلك أن النبات يحتاجه على وجه الخصوص فى هذه المرحلة ، ولذلك نجد حجمه فى أول نشوء النبات ، بحيث يزيد على حجم الساق .

ويرجع ابن سينا ذلك إلى سببين هما الغاية والضرورة . يقول فيلسوفنا : « أما من جهة الغاية ، فلأنه كلما كان أعظم كان أرقى . وأما من جهة الضرورة، فلأن الشيء العظيم القوى يتكون من مواد أيبس وأقل طاعة للتكون، والشيء الضعيف الرخو ، حاجته إلى المادة اليابسة أقل ، وطاعته للتكون أكثر وأيضاً فإن المستعمل فى ابتداء النشوء من حاضر المواد ما هو أرطب ، والقوة تعجز عن امتصاص غير الرطب ، فيعرض أن تكون المادة الساقية أقل ، والمدة فى جملة تكون الساق أطول وتكون المادة الورقية أكثر ومدتها فى التكون أقصر[١] » .

وبعد أن يبين لنا ابن سينا فائدة الأوراق للنبات ، يذكر لنا الغرض الطبيعى من النبات ، إذا أخذنا فى اعتبارنا أجزاءه . فمن النبات ما الغرض الطبيعى فى عوده وساقه ، ومنه ما هو فى أصله ، ومنه ما هو فى غصنه ، ومنه ما هو فى قشره ، ومنه ما هو فى ثمره وورقه ، ومنه ما لكل جزء فيه غرض .

ثم ينتقل فيلسوفنا إلى بيان اختلاف النبات باختلاف البلاد ويذكر لنا مشاهدات كثيرة محاولا بها التدليل على أن طبيعة أرض ما قد تصلح لإنبات شجر ، لا تصلح لإنباته قطعة أرض أخرى . أى أنه يبين لنا كيف أن البقاع تختلف فى تربية أجزاء الأشجار « فرب بقعة تصغر فيها ساق شجرة وتكبر ثمرتها وتعظم

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٤ ص ١٥

أوراقها . ورب بلاد يكون الأمر فيها بالعكس . وذلك بحسب ما يوجد من المادة ، فربما كانت المادة الموافقة للساق فيها كثيرة ، والموافقة للثمرة قليلة ، وبالعكس»[١].

وإذا بين لنا ابن سينا كيف أن التربة تؤثر فى نمو الأشجار على اختلافها ، فإنه يحدد لنا بعد ذلك ، الأغراض التى من أجلها خلقت أجزاء النبات . فالغرض من اللحاء الوقاية . والورق خلق لغرضين : أحدهما الزينة ، أى لأجل الشيء الذى خلق له النبات ، وهو الحيوان . وثانيهما المنفعة ، أى لأجل النبات نفسه ، إذ أنه يقى الأجزاء الضعيفة من النبات آفة الحر والبرد ، مثل الأغصان الرطبة حتى يستحكم غشاؤها .

وهذا يؤدى بابن سينا إلى بحث ظاهرة سقوط الأوراق من الأغصان . ويمكن القول بأن لها سببين : أولهما أن الورق إذا كان الغرض منه الوقاية ، كما أشرنا ، فإننا نراه يزول حين نضج الثمرة بحيث يكون نفضه أولى من حفظه ، وخاصة إذا أدخلنا فى اعتبارنا أن الطبيعة قد تعين على هذا السقوط ، بمعنى أن يكون غير مقصود فى نفسه ، أى يكون تولده من فضلة الغذاء ، فلا تعنى الطبيعة به . أما السبب الثانى فيرجعه ابن سينا إلى كثرة امتصاص الثمار لرطوبة الشجر ، بحيث لا يتبقى للورق شيء من هذه الرطوبة .

ولم يكتف فيلسوفنا ببيان الغرض من الأوراق وسبب سقوطها ، بل يبين لنا أن الورق من شأنه أن يقل على الساق ، ويكثر على الغصن ، ويرجع ذلك إلى قوة الساق فى نفسه وفى لحائه ، فلا يحتاج إلى وقاية ، كما يحتاج لها الغصن .

كما يذهب إلى أن الكثير من الأشجار إذا كان ورقها ينقطع أجزاء صغاراً بعد ظهور ثمرتها ، فإن سبب ذلك هو العمل على تخفيف حمل الشجرة ، إذ أن الكثير من الأوراق إذا تفرق كان أخف محملا من واحد حجمه كبير[٢] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٤ ص ٢٠

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٥ ص ٢٢ – ٢٥

خامساً : الثمر والبذور والشوك :

إذا كان ابن سينا قد حدد لنا أغراض أجزاء النبات ، وكيف أن هذه الأغراض تختلف فى عضو منها عن الآخر ، فإنه يعرض علينا بعد ذلك ، عدة مشاهدات تتعلق بما يتولد عن النبات من الثمر والبذور والشوك . . . إلخ . نقول مشاهدات ، لأنها اعتمدت على ما رآه فعلا وحاول تعليله بناء على الظواهر التى تأكدت له .

ويمكن تحديد أهم العناصر فى بحثه للثمار والبذور وأحوالها فى العناصر الآتية :

١ — **ثمار الشجر** ، وكيف أن بعضها مكشوفة وبعضها مغلفة ، وكيف أن هذا التغليف يختلف من ثمرة إلى أخرى . ويمكن بيان ذلك من الشكل الآتى (شكل رقم ٣) الذى يمكن استخلاصه من دراسة ابن سينا لثمار الأشجار من جهة أنها مكشوفة أو مغلفة[١] .

٢ — **النضج :** من هذه الثمار ما هو سريع النضج جداً ، ومنه ما هو أبطأ نضجاً . منه ما لنضجه وقت معلوم ، ومنه ما يمكن أن ينضج فى أوقات شتى[٢] .

٣ — **الحمل :** من النبات ما يحمل سنة ولا يحمل سنة ، ومنه ما يحمل سنة شيئاً وسنة أخرى شيئاً آخر أيبس منه أو أضعف منه . وهذه هى الظاهرة التى تسمى المسانهة ، بمعنى أن تحمل الشجرة سنة ، حملا خفيفاً وسنة حملا ثقيلا ، أو تحمل سنة ولا تحمل أخرى . ويحاول فيلسوفنا تفسير ذلك قائلا : ويشبه أن يكون ذلك فى الأشياء اليابسة المادة ، فلا تسع مادتها لحمل كل سنة[٣] .

٤ — **طعوم الثمار :** لثمار الشجر طعوم مختلفة . ويمكن أن نعتبر هذه الطعوم إما طبيعية وإما غير طبيعية . ويرجع ابن سينا هذه الطعوم غير الطبيعية إلى سببين : ١ — الإفراط كالسبب فى مرارة اللوز ٢ — التقصير كالسبب فى حموضة العنب[٤] .

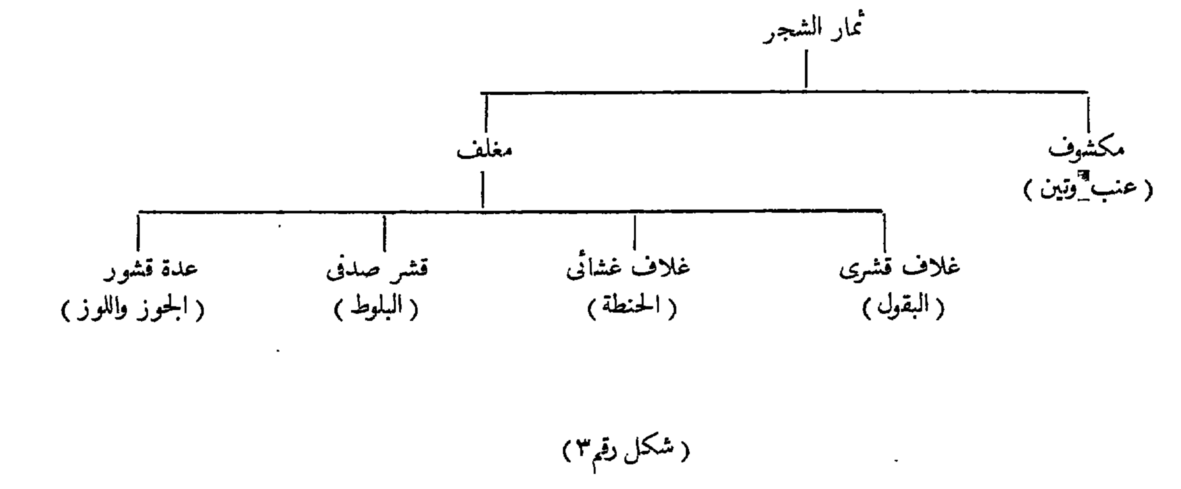
---

(١) المصدر السابق ف ٦ ص ٢٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٦

(٣) المصدر السابق ص ٢٦ . وأيضاً : د. عبد الحليم منتصر ص ٢٦٢ تراث الإنسانية — مجلد ٢ — عدد ٤

(٤) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٥ ص ٣٠


ثمار الشجر
مكشوف
(عنب وتين)
مغلف
غلاف قشرى
(البقول)
غلاف غشائى
(الحنطة)
قشر صدفى
(البلوط)
عدة قشور
(الجوز واللوز)

(شكل رقم ٣)

٥ — **الزهر**، الذى نراه على النبات يكون غرضه إما الوقاية من ضرر الريح، وإما الوقاية من ضرر الماء فى النبات المائى[١] .

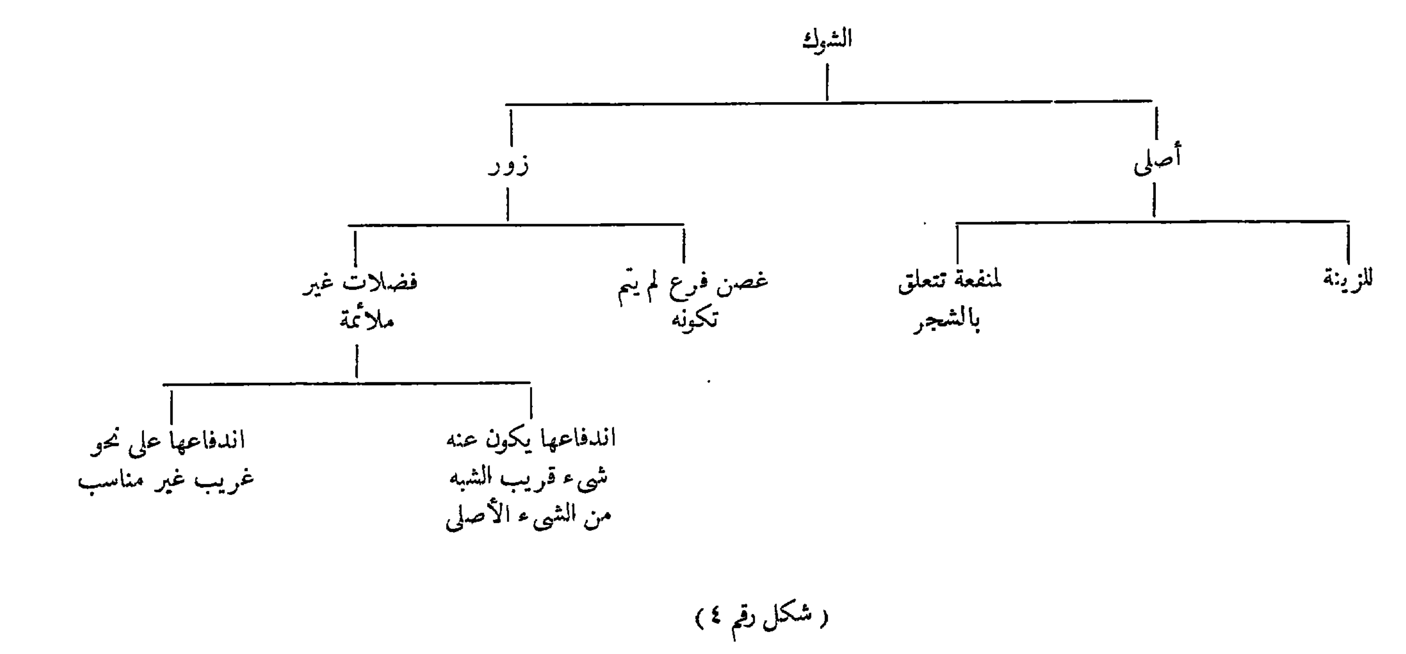
٦ — **الشوك** : يدرس ابن سينا أسباب تكون الشوك ، وكيف أن منه ما يمكن أن نعده شوكاً أصلياً ومنه ما هو شوك غير أصلى أو ما يسميه ابن سينا « شوك زور»[٢] .

ويمكن التعرف على دراسة فيلسوفنا للشوك من الشكل الآتى (شكل رقم ٤) الذى حاولنا عن طريقه بيان أهم العناصر فى دراسته للشوك .

(١) المصدر السابق ص ٣٠ — ٣١ .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٦ ص ٣١ . وتفسير ابن سينا للشوك ، وإن كان يعتمد على المشاهدات ، فإنه يشابه من بعض جوانبه ، الموجود بكتاب النبات المنسوب إلى أرسطو ، إذ هو عند الأخير ، ليس من جنس النبات فى الطبيعة .

De plantis, B,II, 8, 827 b·


الشوك
أصلى
زور
للزينة
لمنفعة تتعلق
بالشجر
غصن فرع لم يتم
تكونه
فضلات غير
ملائمة
اندفاعها يكون عنه
شيء قريب الشبه
من الشيء الأصلى
اندفاعها على نحو
غريب غير مناسب

(شكل رقم ٤)



الفصل الثالث

الحيوان

أولا : تمهيد :

بعد دراسة النبات تأتى دراسة الحيوان ، وهو القسم الثانى من أقسام الكائنات الحية تبعاً لتقسيم ابن سينا ، والذى يذهب فيه إلى تقسيمها ثلاثة أقسام هى النبات والحيوان والإنسان .

وعناية فيلسوفنا بدراسة الحيوان ، بلغت حداً كبيراً . إذ أنه قد عرض لوصف مئات من أنواع الحيوانات سواء منها المائية أو البرية وكذلك عرض لوصف كثير من أنواع الطيور ، حتى أننا نجد أن دراساته كعالم قد غلبت على دراساته كفيلسوف .

وإذا كانت شهرة أرسطو ترجع إلى حد كبير إلى دراسته لعلم الحيوان ، فإننا يمكن أن نطبق هذا على فيلسوفنا ابن سينا : فالدارس لكتاب الحيوان ، وهو الذى يعد من أكبر فنون كتاب الشفاء ، يجد سعة الأفق وتشعب النظر والملاحظة الصادقة البالغة الدقة. فإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يقف عند حدود دراسات أرسطو لهذا المجال ، بل قدم لنا مشاهدات وتحليلات خاصة به ، وأنه لم تتوافر له الأدوات الحديثة من عدسات مكبرة وآلات وغيرهما ، استطعنا أن نقول إنه قد بذل غاية جهده فى التوصل إلى كثير من الحقائق الخاصة بالحيوان ، والتى نجدها إذا رجعنا إلى كتابه « الشفاء » الذى قسمه إلى تسع عشرة مقالة تحتوى كل مقالة منها على بضعة فصول ، بلغت فى مجموعها سبعة وستين فصلا .

قلنا إن فيلسوفنا قد تأثر بأرسطو . هذا لاشك فيه . فقد اهتم أرسطو كما قلنا آنفاً بدراسة علم الأحياء ، وخصص له الكثير من الكتب كتاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وتوالد الحيوان . وإذا كان فى هذه الكتب ثروة علمية لاحد لها ، فإننا لايمكن أن ننسى مجهودات زملائه وتلاميذه فى جمع كثير من الحقائق التى

توصل إليها عن الحيوان ، بالإضافة إلى إمداد الإسكندر له بمعلومات وعينات جلبها من بلاد بعيدة[١].

استفاد ابن سينا من هذه الحقائق التى توصل إليها أستاذه أرسطو استفادة كبيرة . كما استفاد من الأساس الذى وضعه أرسطو ، والذى طالما أشرنا إليه حين دراستنا للعلل الأربعة[٢]. إذ أن أرسطو إذا كان قد نقد أفلاطون فى نظرية المثل ، فإن هذا النقد قد أتاح له أن يقيم فلسفتة الطبيعية بما تشمله من دراسة للكائنات اللاحية والكائنات الحية على أساس قوى ، طالما أن المثال لايمكن أن يوجد إلا مجسداً فى العالم المادى الذى نعيش فيه :

نقول إن ابن سينا قد استفاد من أرسطو سواء من حيث الأساس ، أو حيث الآراء والنظريات التى دافع عنها . وليس فى هذا ما يقلل من أهميته ، إذ أن الدارس لكتاب الحيوان لابن سينا ،يجد مناقشات غاية فى الأهمية حول تأييد رأى من آراء أرسطو بناء على أدلة لها قيمتها ، بالإضافة إلى آراء قلنا إنه توصل إليها من جانبه هو : فطالما نجد إشارات عديدة جداً إلى نواح خاصة بالحيوان فى دراساته هذه ، بحيث يمكننا القطع بعد مقارنتنا بين ماكتبه أرسطو وما كتبه ابن سينا ، بأنه قد أضاف إلى دراسة أرسطو للحيوان ، إضافات لها أهميتها ، وتلقى كثيراً من الأضواء حول بعض مسائل أثارها أرسطو ، ولكنه لم يوفها حقها من الدراسة والبحث .

وإذا كان فيلسوفنا قد استفاد من كثير من التفصيلات الخاصة بدراسة الحيوان، فإنه قد تأثر بالمبادئ العامة التى توجه دراسته للحيوان : فإذا كنا قد أشرنا إلى أن دراسة ابن سينا للنبات ، نجد فيها التركيز على العلة الغائية ، فإننا نجد ذلك أيضاً فى دراسته للحيوان . لقد توسع فيلسوفنا فى الغائية حتى شملت كل الكائنات الحية فكل فرد تتضافر أجزاؤه على تحقيق أعظم الخير له من حيث إن هذه الأجزاء مهيأة لهذه الغاية . وإذا كان أرسطو يقيم نظريته فى العلة الغائية على أساس هام ، هو أن الطبيعة — كما يقول فى أجزاء الحيوان[٣]— لاتوجد شيئاً يزيد على الحاجة ،

---

(١) سارتون : تاريخ العلم حـ ٣ ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٢) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — القسم الأول من الفصل الثانى من الباب الثانى ص ١٤٨ وما بعدها

(٣) De partibus animalium, B IV, II, 691 b.

فإننا سنجد هذا الأساس ، بل توسعاً فيه عند ابن سينا . فهو يحاول أن يجعل لكل عضو غاية ، ولكل كائن فى هذه الحياة غاية ، وتفسير للوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحى باللجوء إلى فكرة الغائية .

هذا عن الغائية ، أما من حيث الأساس الذى يقيم عليه تمييزه بين النبات والحيوان ، فنكاد نقول إنه لايقيم هذا التمييز على الأسس الفلسفية وحدها ، بل على أسس محورها المشاهدة . فإذا كنا نجد تمييزاً يقوم على أساس فلسفى ، تبعاً لوظيفة النفس فى كل كائن حى ، فإننا نجد أيضا تمييزاً آخر قوامه ملاحظة أفعال الحيوانات ونظام تغذيتها وتولدها ، بحيث ينضم هذا التمييز إلى التمييز القائم كما قلنا على أسس فلسفية ، وينتج لنا منهما دراسة للحيوان نجد أنها بقدر ما تتوغل فى صميم الميتافيزيقا حيث يغلب عليها الطابع الغائى ، فإنها أيضاً تحكمها أسس تقوم على المشاهدة إلى حد كبير جداً .

نوضح ذلك فنقول بأننا لو رجعنا إلى فيلسوفنا ، وجدنا تمييزاً بين النبات والحيوان ، أقرب ما يكون إلى التمييز الفلسفى القائم على التدرج تبعاً لوظيفة النفس فى كل من النبات والحيوان . فإذا كان تقسيم أرسطو للنفوس يتضمن إيمانه بالترقى فى الموجودات تبعاً لدرجة تعقدها[١] ، فإن ابن سينا يقيم تمييزه معتمداً على نفس الأساس[٢] . فهو يقول : يلى النبات الحيوان . وإنما يحدث عن تركيب فى العناصر مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين ، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية ، بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية . وكلما أمعن فى الاعتدال إزداد قبولا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى[٣] : وبهذا تكون النفوس ثلاث — كما سنرى فى الفصل الرابع — غاذية وهى لكل الكائنات الحية ، وحيوانية أوحساسة وهى لكل الحيوانات ، وعاقلة وهى للإنسان وحده ، والذى تكون النفوس كلها مجتمعة فيه فالنفس إذن هى صاحبة الدور الأهم ، ومن أجلها تنتظم جميع الأعضاء الجسمية التى جعلت للتغذية وللإحساس وللحركة وللتناسل ..

---

(١) aristotl· : Historia animalium B VIII, 1, 588 b - 589 A.

(٢) Avicenna : Dânesh. Nâme, Tome II, Physique

(٣) ابن سينا : النجاة — القسم الطبيعى ص ١٥٨ وأيضاً : عيون الحكمة ص ٣٥ — ٣٦ من القسم الطبيعى

بعد الغائية والنفس يمكن أن تصعد إلى أساس آخر يبدو عندنا مميزاً لدراسة ابن سينا للكائنات الحية وخاصة الحيوان . هذا الأساس أو الطابع هو أن تفسيراته فى مجموعها تفسيرات بيولوجية. فأكثر ما يستشهد به من وقائع نجده مستمداً من ميدان الحياة . وتحليلاته لظواهر الحياة تشغل الجانب الكبير من فلسفته . صحيح أننا نجد إشارات إلى بعض التفسيرات الفيزيائية والكماوية للظواهر التى تتعلق بالحياة ، والتى سبق أن قررها فى كتابه « الأفعال والانفعالات » ، إلا أن دورها ضئيل إذا قسناها بهذا الطابع العام الذى يحدد دراسته للكائنات الحية ، وهو الطابع البيولوجى .

ويمكننا القول بأن هذا الطابع أو الأساس الثالث الذى أشرنا إليه يرتبط عند فيلسوفنا بالأساس الأول . إنه يقيمه على نظرته للعلة والغائية والعناية الإلهية . وإذا كانت هذه النظرة بعيدة عن التفسيرات الكماوية والفيزيائية من بعض جوانبها، فإن الأساس الثالث بدوره — كما قلنا — يجرف فى تياره الإيمان بهذه التفاعلات الكماوية .

بعد هذا التمهيد الذى حددنا فيه الطابع العام لدراسته للحيوان ، ننتقل إلى بيان أهم النواحى التى بحثها فيلسوفنا فى مجال الحيوان ، بياناً نحسبه غاية فى الإيجاز ، ولا يحيط بكل المسائل التى اهتم ابن سينا ببحثها ، إذ ليس فى وسع أى دراسة فى هذا النطاق أن تشتمل على مئات من المسائل تناولها فيلسوفنا بالدراسة . ولهذا فسنشير مجرد إشارة إلى هذه المسائل قاصدين من ذلك أن تكون ممثلة لما نلاحظه فى دراسة ابن سينا للحيوان : تركيز على الطابع الغائى ، واهتمام بالغ بالاعتماد على الملحوظات والتجارب ، واهتمام بتشريح مختلف الحيوانات يقوم على الناحية الوصفية .

ثانياً : وجوه الاختلافات بين الحيوانات :

يذهب ابن سينا إلى أن هناك اختلافات بين الحيوانات من جهة أعضائها البسيطة والمركبة ومن جهة المأوى ومن جهة المأكل ومن جهة الطباع . . . إلخ : وهو يضرب على ذلك الكثير من الأمثلة التى توضح لنا هذه الاختلافات . فهو يقول إن الحيوانات تشترك فى أشياء ، وتتباين فى أخرى . فالإنسان والفرس مثلا يشتركان فى أن لكل منهما لحما وعصباً ولكنهما يتباينان فى أشياء كثيرة . فالأول مثلا ليس له ذنب والثانى له ذنب .

كذلك تختلف الحيوانات من جهة مأواها : فبعضها يعيش فى الماء ، وبعضها يعيش على اليابس . ومنها ما تكون مائية ثم تستحيل برية . وهذه الحيوانات المائية تنقسم بدورها إلى كثيره من الأقسام ، فمنها ما يغوص فى الماء ومنها ما يلزم الشاطئ أو يعيش عليه . ومنها ما يعيش فى الطين وما يعيش فى الصخر . ومنها لها أشياء تلاصقها وتلزمها كما نجد ذلك فى الأصداف ، ومنها ما تتحرر عن هذه الأشياء كالضفادع والأسماك .

وهذه الحيوانات التى تلزمها أشياء لاصقه ، يمكن عند ابن سينا تقسيمها قسمين : منها ما لاتزال لاصقة ولاتبرح ما يلصق بها كبعض أنواع من الصدف وكذلك الاسفنج ، ومنها ما يلصق ، ولكنه يتخلص مما يلاصقه حين يجد فى طلب غذائه .

أما الحيوان المائى الذى ينتقل فى الماء ، فيمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام ، إذا أخذنا فى اعتبارنا الصورة التى عليها يتحرك : فمنه ما يعتمد على رأسه كالسمك ومنه ما يعتمد على أرجله كالضفدع ومنه ما يمشى فى باطن الماء كالسرطان ومنه ما يزحف كنوع من السمك لاجناح له كالدود أو ثعبان السمك[1].

هذا عن الحيوانات المائية وتقسيماتها المختلفة ، أما الحيوانات البرية والطيور ، فإن ابن سينا يوفيها حقها من الدراسة أيضاً ، فيرى أن الحيوان البرى وكذلك كل

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٨ م ١ ف ١ ص ٣٨٢ – ٣٨٤ ، دكتور عبد الحليم منتصر : ص ٢٦٣ من تراث الإنسانية – مجلد ٢ – عدد ٤ وأيضاً تاريخ العلم لنفس المؤلف ص ١٣٩

كل طائر منه ذى جناح ، فإنه يمشى برجليه . وقد يكون منه ما المشى صعب عليه ، كالخفاش . يقول ابن سينا : « وقد رأيت طائراً يشبه الباشق أضعف وأصغر منه ، إذا وقع على الأرض وقع منبسط الجناحين ، غير مستقل كأنه لا رجل له ويمشى بتكلف »[١]. ومنه ما لارجل له كضرب من الحيات . والحيوان ذو الرجل منه ماله رجلان فقط وما له أربعة أرجل وماله ثمانى أرجل وما أكثر من ذلك ، كالعنكبوت وما يعرف بأربعة وأربعين .وعدد أرجل الحيوان لاتقل عن اثنتين لكى يتعادل الحمل والثقل .

وإذا كان ابن سينا يبحث فى أرجل الحيوانات التى تعتمد عليها فى حركتها ، فإنه يتطرق إلى البحث فى الأسماك ، وكيف أن بعضها له أجنحة ومنها ما ليس له أجنحة . الأولى يكون منها ما له أربعة أجنحة موضوعة على جنبيه ومنه ما له جناحان إلى بطنه وجناحان إلى ظهره . والثانية تكون عريضة الذنب بحيث تعتمد فى سباحتها على أقطار جلدها المستعرض .

ولا يقتصر فيلسوفنا على التفرقة بين الحيوانات البرية من حيث حركتها ، بل يميز بين ما يتعايش معاً وما يؤثر الوحدة ، بين ما يتعايش زوجاً وما ينفرد تارة ويجتمع تارة أخرى . ويقول إن الإنسان من بين الحيوان هو الذى لايمكنه أن يعيش وحده ، نظراً لأن أسباب حياته ومعيشته تلتئم بالمشاركة المدنية . والنحل والنمل يشارك الإنسان فى ذلك . ولكن النحل يطيع رئيساً واحداً أما النمل فيجتمع بدون رئيس[٢] .

وهكذا يمضى فيلسوفنا فى تحديد الاختلافات بين أنواع الحيوانات من جهة مطعمها ومن جهة طبعها وكيف أن بعضها أليف وبعضها الآخر مفترس . ويضرب لذلك أمثلة عديدة متنوعة تدل على دراسة دقيقة وملحوظات شتى وتفصيلات دقيقة لايتسع المجال لذكرها كلها .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٨م ١ ف ١ ص ٣٨٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٢ – ٣٨٣

ثالثاً : الحيوان : اعضاؤه المتشابهة وغير المتشابهة :

إذا كان ابن سينا قد بين فى الفصل الأول من المقالة الأولى وجوه الاختلافات بين الحيوانات ، مركزاً على جوانب معينة كالمأوى والمطعم وكيفية الحياة ، فإن التمييز لايكتمل عنده إلا بالبحث فى أعضاء الحيوان .

ثم يقسم لنا ابن‌سينا الأعضاء إلى مفردة ومركبة . ويحدد الأولى بأنها هى التى إذا أخذت منها أى جزء ، كان مشاركاً للكل فى الاسم والحد ، مثل اللحم فى أجزائه والعظم فى أجزائه والعصب فى أجزائه ، ولذلك تسمى متشابهة الأجزاء . أما المركبة فيحدها بأنها إذا أخذت منها أى جزء ، لم يكن مشاركاً للكل لافى الاسم ولافى الحد ، مثل اليد والوجه. إذ أن جزء الوجه مثلاليس بوجه وجزء اليد ليس بيد . وتسمى هذه الأعضاء آلية ، نظراً لأنها آلات للنفس فى تمام حركاتها وأفعالها[1] .

وإذا كان ابن سينا يقسم الأعضاء إلى متشابهة وغير متشابهة ، فإنه يأخذ فى وصف ودراسة عضو عضو من هذين النوعين . ونود أن نشير إلى أن دراسته هذه يغلب عليها الطابع الوظيفى والغائى غلبة ظاهرة . فمن يطلع على دراسته هذه ، يجد تأكيداً بأن محورها محور غائى ، يجرف أمامه إلى حد كبير أى محور آخر .

ولنوجز الآن بيانه لهذه الأعضاء :

١ ـ أول الأعضاء المتشابهة الأجزاء ، العظم . وإذا كنا نحس بصلابته ، فإن سبب ذلك يرجع إلى أنه أساس البدن ودعامة الحركات .

٢ ـ ثم الغضروف ، وهو ألين من العظم ، وأصلب من سائر الأعضاء . إنه نقطة الالتقاء بين العظم الذى يعد صلباً وبين الأعضاء الأخرى اللينة . فالمنفعة فى خلقه إذن ـ كما يرى ابن سينا ـ أن يحسن به اتصال العظم بالأعضاء اللينة ، فلا يكون الصلب واللين مركباً بلا توسط ، فيتأدى اللين بالصلب ، وخصوصاً عند الضربة والضغطة ، بل يكون التركيب متدرجاً . بالإضافة إلى أنه ضرورى لكى تحسن به مجاورة المفاصل المتحركة ، فلا ترخى لصلابتها . وأخيراً

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨٤

نجد أن الحاجة تدعو إلى الاعتماد على شيء قوى ، لايكون فى غاية الصلابة ، كما هو الحال فى الحنجرة .

وبذلك يمكن القول بأن الغضروف — بناء على رأى ابن سينا — له فوائد ثلاث هى : الاتصال بين الصلب واللين ، ومحاورة المفاصل المتحركة ، والحاجة إلى شئ يكون معتدل الصلابة لكى يؤدى عضو ما عمله .

٣ — بعد دراسة العظم والغضروف ، يدرس فيلسوفنا الأعصاب ، فيحدد أصلها ويصفها والغاية من خلقها . فهى أجسام دماغية المنبت ، لينة الانعطاف ، صلبة فى الانفصال . والغرض من خلقها ، إتمام الإحساس والحركة للأعضاء .

٤ — الأوتار : وهى أجسام تنبت من أطراف العضل ، شبيهة بالعصب ، فتلاقى الأعضاء المتحركة ، فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها باسترخائها .

٥ — أما الرباطات فإنها أجسام شبيهة بالعصب . بعضها يسمى رباطاً مطلقاً وهو ما يمتد إلى العضلة . والآخر يسمى باسم العقب وهو ما يمتد إليها ، بل يصل بين طرفى عظم المفصل وبين أعضاء أخرى . ويذهب فيلسوفنا إلى أن هذه الروابط ليس لها حس . والغاية من ذلك أنها لما كانت كثيرة الحركة ، فإن الحس سيؤدى إلى ضررها .

٦ — ثم الشريانات ، وهى أجسام نابتة من القلب ممتدة مجوفة لها حركات منبسطة ومنقبضة[١] .

وهكذا يمضى فيلسوفنا فى دراسة أعضاء الحيوان المتشابهة وغير المتشابهة ، دراسة لا تعوزها الدقة ، ولكن يغلب عليها الطابع الوصفى ، وإن كانت تستند إلى التشريح ، الذى أولاه ، فيلسوفنا الطبيب عناية كبيرة . فهو يعقد عدة فصول يبحث فيها فى تشريح الأعضاء الباطنة ويبين الخلاف بين الفلاسفة والأطباء[٢] ، مرجحاً مذهب أرسطو . كما يتناول بالبحث تشريح حيوان حيوان من الحيوانات المائية[٣] ، وكذلك تشريح البيض والفراخ ، بالإضافة إلى تشريح الدماغ والعصب

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٨ م ١ ف ٢ ص ٣٨٤ — ٣٨٥

(٢) المصدر السابق م ٣ ف ١ ص ٣٩٤ — ٣٩٥

(٣) المصدر السابق م ٤ ف ١ ص ٣٩٩ — ٤٠١

والعظام وآلات البصر وأعضاء الرأس والرئة والحنجرة والقلب والمرىء والمعدة والكبد والأوردة ، بحيث يمكن القول إن الصفة التشريحية تغلب على أكثر الفصول التى كتبها فى دراسته للحيوان[١].

ولكن لابد لنا من القول بأنه إذا كان يدرس تشريح الحيوان ، فإن هذه الدراسة تعد دراسة بدائية فى بعض جوانبها . وسبب ذلك أنه لم يكن متوفراً له ما هو موجود الآن فى عصرنا من آلات غاية فى الدقة : وكل ما يمكن قوله هو أن دراساته التشريحية للحيوان يغلب عليها الطابع الوصفى ، وكذلك الطابع الفسيولوجى ، بمعنى أن التشريح عنده يعد نوعاً من الوصف لأعضاء الحيوان وبياناً لوظائف هذه الأعضاء . على أن ذلك — كما قلنا — يمكن أن يعد اتجاها هاماً نستطيع أن نجده فى دراسته للحيوان ، وخاصة أنه وصف دقيق يقوم على الملاحظة . كما أن الدارس لهذه النواحى التشريحية يستطيع أن يقول إلى حد كبير إن عمله كطبيب قد أثر فى دراسته للحيوان . .

والمهم عندنا بعد هذا كله ، أنه يستدل فى دراساته للحيوان بكثير من مشاهداته وتجاربه ، فعندما يبحث مثلا فى حس الحيوان وحركته وصوته ونومه ويقظته وذكورته وأنوثته ، يقول إن الأسماك تسمع وتشم ، ولو لم تكن تسمع ما كانت تهرب من الأصوات الهائلة ، ولو لم تكن تشم ما كانت تجيىء إلى المصيدة برائحة اللبن وغيره . ويقول إنه شاهد الأسماك تغوص فى الحباب التى يرمى فيها طعم ذو رائحة فتصاد بسهولة . كما يقول : « وقد عاينت السمك يتجه نحو الغناء وضرب العود والصنج ، فإذا قاربت المجلس قرت قرار المستمع لاتبرح فإذا قطع السماع نفرت وإذا أعيد عادت »[٢] .

كما يربط بين الأصوات وكيفية صيد الأسماك على نحو يدهش له الدارس

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٨ م ١٢ ف ٨ ص ٤٥٤ — ٤٥٥ ، ف ٩ ص ٤٥٧ — ٤٥٨ ، ف ١٠ ص ٤٦٠ — ٤٢٦١ ، ف ١١ ص ٤٦١ — ٤٦٢ ، ف ١٣ ص ٤٦٤ ، ف ١٥ ص ٤٦٧ — ٤٦٨ ، م ٣ ف ٢ ص ٤٧٠ — ٤٧٨ ، م ٣ ف ص ٤٧٣ — ٤٧٦ ، م ٣ ف ٤ ص ٤٧٦ ، م ٣ ف ٦ ص ٤٨٢ — ٤٨٧

(٢) ابن سينا : المصدر السابق ن ٨ م ٦ ف ١ ص ٤٠٦

لكتاب الحيوان بما يحويه من مشاهدات لاحصر لها . فهو يبين لنا كيف أن السمك يهرب من غسالة السمك ومن دم الدابة ، وهكذا .

وفيلسوفنا لايقتصر على إيراد هذه المشاهدات عن الأسماك ، بل يجاوزه إلى دراسة الضفدع والسلحفاة ، دراسة يعتمد فيها أيضاً على ما لاحظه بنفسه[١].

---

(١) ابن سينا : المصدر السابق ن ٨ م ٤ ف ٢ ص ٤٠١

رابعاً: اختلاف الحيوان من حيث مأواه، ومايأكله، والأمراض التى تصيبه، وهجرته ، وطباعه :

يدرس ابن سينا فى هذا القسم كثيراً من الجوانب الخاصة ببيئة الحيوان وما تأكله الطيور والحيوانات ، وكيف أن الحيوانات تختلف مراتبها ، من الأصداف التى وإن لم تخل من حركة إرادية ، إلا أنها لاتستطيع مفارقة المكان الذى توجد فيه ، مبيناً بذلك مشابهتها للنبات فى بعض أحواله ، حتى يصل إلى أرقى الحيوانات ، وهو الإنسان الناطق .

وهو — كما قلنا — يدرس غذاء كل طير من الطيور التى عرفها وكل حيوان أيضاً ، وكيف أن بعض الحيوانات الكبيرة تقتات على الحيوانات الصغيرة . بل ويبين لنا عادات الحيوان الخاصة بمأكلها ومشربها معتمداً فى ذلك على ما شاهده بنفسه[١] .

كما أنه يبين لنا الأمراض التى تصيب الحيوانات والطيور ، وكيف أن بعضها إذا انتقل من موطنه إلى موطن آخر ، أصابه الهزال الشديد وربما مات ، ويرجع ذلك إلى اختلاف أجواء البلاد ، فمنها ما هو حار ومنها ما هو بارد .

وهو يتطرق — كما فعل أرسطو[٢] — إلى البحث فى هجرة الحيوان والطيور وكيف أن الهجرة سببها طلب الجو الدافئ والبعد عن الجو البارد الذى نجده فى بعض فصول السنة .

وأخيراً يأخذ ابن سينا فى ذكر طباع الحيوان ، وكيف أن الحرارة والبرودة تؤثران فى طباعه وعاداته فى المأكل والمشرب . وهوفى كل ذلك يعتمد على مشاهدات دقيقة . ولانعدم الإشارة إلى كثير من التجارب التى قام بها ، بحيث نجد أنفسنا إزاء عالم إلى حد كبير على منهج الملاحظة والتجربة . وهى وإن كانت قد تمت من جانبه بصفة بدائية كما قلنا ، إلا أن كثيراً منها صادق .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن سينا يذكر لنا كثيراً من ملحوظاته ، فإننا

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٨م ٧ف اص ٤١١ — ٤١٤

(٢) Aristotle : Histaria animalium 596 B, 20

يمكن أن نذكر مثالا على ذلك ، بما يورده عن النحل . فهو يأخذ فى دراسة طبائعه ، ويبين كيف أن النحل يوزع أعماله فيما بينه . فمنه ما ينقل المادة من الزهر ، ومنه ما تكون وظيفته تليين هذا الزهر وإصلاحه . وكيف أن من طباعه أيضاً أنه إذا كان خارج الخلية كان مسالماً ولايقاتل إلا من يقترب منها . وأن النحلة إذا لذعت حيواناً وتركت إبرتها فيه ماتت ، وربما قتلت النحلة من تخاف فيه الإبرة . دليل هذا أنها قتلت فرساً بسبب ترك إبرتها فيه[١] .

وهو يؤيد ذلك بالمشاهدات والأخبار التى استقاها من غيره ، فيقول : « وقد أخبرت بقريةمن قرى اسفنيقان يقال لها اسفاكوخ وفيها خلايا النحل ، أنهم غزوا مرة وكان الأكراد ينهبونهم ، فسلطوا عليهم النحل بأن عمدوا إلى خلايا فشوشوها وتواروا عنها ، فهزمت النحل أولئك الأكراد لسعاً لهم ولدوابهم »[٢] .

وهكذا يأخذ فيلسوفنا فى ذكر الكثير من طباع النحل : فهو أنقى الحيوانات ويكره الأشياء القذرة وكذلك الروائح الدهنية حتى ولوكانت عطرة ، ويلسع المستدهن بها إذا دنامنها . وأنه يقاتل النحل الغريب الذى يزاحم خليته ، وأن أكثر عسله يكون فى الربيع والخريف ، وما كان فى الربيع كان أجود وأنه يحس بالبرد والمطر ، والدليل على ذلك لزومه للخلية وقت البرد والمطر . وكيف أن النحل يعجبه التصفيق والغناء وبهما يجتمع ويرد إلى الخلية[٣] .

وعلى هذا النحو يمضى ابن سينا فيذكر طباع طير طير وحيوان حيوان بعد أن بين لنا كيف تختلف الطيور والحيوانات من حيث مأواها وهجرتها طلباً لطقس تفضله فى بعض أوقات السنة دون طقس آخر .

وهو يؤيد هذا كله بما شاهده هو نفسه ، وتجاربه التى أجراها هو ، بالإضافة إلى المعلومات الخاصة بالطيور والحيوانات التى سبق لأرسطو أن توصل إليها فى كتبه العديدة التى بحثت فى الحيوان وطباعه وتوالده وتناسله .

بيد أن هذا لاينهض دليلا على متابعته لأرسطو متابعة تامة : صحيح أن المشاهدات

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعات ن ٨ م ٨ ف ٣ ص ٤٢٤

(٢) المصدر السابق ص ٤٢٤

(٣) المصدر السابق ص ٤٢٤ — ٤٢٥

والتجارب التى توصل إليها أيدت فى كثير من الأحيان ما قاله أستاذه أرسطو ، ولكنه لم يكتف بذلك ، بل هو — كما قلنا — قام بالتوصل إلى النتائج التى قال بها بناء على ملحوظات صادقة خاصة به هو نفسه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى كثير من مشاهداته التى شاهدها فى مواضع متعددة من بلاد فارس وقراها . وأيدبها ما يقول خاصاً بطباع الحيوان والأشياء التى يأكلها . كما فحص بنفسه العديد من الطيور والحيوانات مقارناً بينها ، مقارنات نقول عنها إنها مقارنات غاية فى الدقة . صحيح أن قد يكون من المبالغة فيما نرى أن نقول عنها إنها تقوم على الدراسات التشريحية المقارنة والتى نجدها فى علم الحياة فى العصر الحديث ، طالما أن ما يغلب عليها — كما قلنا — هو الطابع الوصفى : ولكن عذرة — كما أشرنا — أنه لم يتوافر لديه ما هو عندنا الآن من آلات وأجهزة غاية فى الدقة وعقاقير متنوعة .

وصحيح أيضاً أن دراساته للحيوان ترتكز على أسس غائية لايأخذ بها علماء الحياة فى عصرنا . ولكننا سبق أن نبهنا إلى أن غائيته تستند فى كثير من أسسها وأبعادها على ركائز آلية ، أبعدتها عن التردى فى الأخطاء التى نجدها فى الإيمان بالغائية إيماناً مطلقاً ، وما أكثرها . إنه إذا كان يؤمن بالغائية ، فإن هذه الغائية لايمكن تفسيرها — إذا أدخلنا فى اعتبارنا ما نجده فى دراسته للحيوان — إلا بالقول بأنها تقوم على أسس آلية ، أو أن نظرته إليها هى أنها شيء يعد تاجاً للمذهب لا قاعدة له وكل من الأمرين — فيما نقول من جانبنا — لايعتبران خطأ فى مجال الغائية ، طالما أنها غائية تقوم على أسس علمية ، لا على ركائز ضعيفة واهنة تجرف فى تيارها كل إيمان بمنطق الأسباب والمسببات وقوانين الكون .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

النفس

أولا : تمهيد :

عندما نبدأ فى دراسة موضوع هذا الفصل الرابع ، نكون قد انتقلنا إلى ما يميز الكائنات الحية عن الكائنات التى ليس فيها حياة . ونكون أيضاً قد انتقلنا من اتجاه قلنا عنه إنه يصطبغ بالملاحظة والتجربة إلى اتجاه يغلب عليه الطابع الميتافيزيقى فى كثير من جوانبه .

فإذا كنا قد أشرنا فى مفتتح هذا الباب إلى أن ابن سينا يقسم الكائنات إلى قسمين : كائنات ليس فيها حياة وكائنات فيها حياة ، ويتناول بالدراسة فى القسم الأول منها المعادن والآثار العلوية فى مختلف ظواهرها ، ويدرس فى القسم الثانى منها ثلاثة أنواع من الكائنات الحية هى النبات والحيوان والإنسان ، فإننا قد أشرنا أيضاً إلى أن هناك طابعاً عاماً بارزاً فى دراساته للنبات والحيوان ، هو الطابع الذى تسوده الملاحظة والتجربة فى أكثر جوانبه .

بيد أن هذا الطابع ، سرعان ما يتحول عند فيلسوفنا ، إلى طابع قلنا عنه إنه طابع ميتافيزيقى إلى حد كبير ، وذلك بإدخال فكرة النفس فى دراسته لهذه الكائنات . وعلى هذا الأساس أخرنا بحثنا لموضوع النفس عند فيلسوفنا إلى ما بعد دراستنا للنبات والحيوان ، رغم أن لكل منهما نفساً ، ورغم أن ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان . وعلى هذا فيمكننا القول بأن ما يميز النوع الأول من الكائنات عن النوع الثانى ، هو وجود النفس فى الثانية منها وعدم وجودها فى النوع الأول من هذه الكائنات .

فإذا انتقلنا من الأساس الذى بمقتضاه يقسم فيلسوفنا هذه الكائنات فى كل صورها ، إلى الحديث عن اتجاه دراسته ، استطعنا أن نقول إن هناك اتجاها يعد اتجاهاً علمياً إلى حد كبير ، يتغلغل فى دراسته لما شاهده وعرفه من أنواع النبات

والحيوان ، ويختلف عن الاتجاه الذى سنجده عند فيلسوفنا فى دراسته للنفس إلى حد كبير .

ومعنى هذا أننا إذا قلنا بأن النفس يشترك فيها كل من النبات والحيوان والإنسان ، أى توجد نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ، بمعنى أن الأصل فى الكائن الحى عنده ، هو أنه الكائن ذو النفس التى تعد أصلا لحياته ، فإننا داخل هذه النفس يمكن أن نميز أيضاً فى دراسات ابن سينا بين طابع تجريبى ، وطابع لانقول عنه إنه طابع ميتافيزيقى تماماً ، ولكنه فى كثير من جوانبه يتجه نحو هذا الطابع ، رغم أن فيلسوفنا كان يمكنه استخدام دراساته الطبية فى دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة ، ولكنه لم يفعل[١] .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الطابع الجديد — أى طابع المشاهدة والتجربة — لانجده ماثلا أمامنا فى دراسة النفس ، فإن مرد ذلك — فيما يبدو لنا — أن ابن سينا بعد أن درس موضوع النفس ، وكيف أنها توجد فى كل من النبات والحيوان والإنسان ، أخذ بعد ذلك يبحث فى النبات والحيوان مركزاً أساساً على قواهما الجسمية دون قواهما النفسية : وهو يشير إلى ذلك فى مفتتح الفن السادس من طبيعيات الشفاء ، فيقول : « . . فكان الأولى أن نتكلم فى النفس فى كتاب واحد ، ثم إن أمكننا أن نتكلم فى النبات والحيوان كلاماً مخصصاً فعلنا . وأكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقاً بأبدانها وبخواص من **أفعالها البدنية** »[٢] .

ومعنى هذا أن فيلسوفنا إذا كان يفرق بين أمر عام يوجد لكل صنوف الكائنات الحية ، وأمور خاصة توجد لكل نوع منها على حدة ، فإننا نستطيع أن نقول إن تفرقة هذه يمكن عدها تمييزاً بين منهج يقوم على تصور ميتافيزيقى ، ومنهج يستند أساساً وقبل كل شىء إلى طابع دينامى ينظر إلى الطبيعة بمنظار المشاهدة والتجربة وغيرهما من جوانب نجدها فى مناهج العلوم فى عصرنا الحديث .

قلنا إن الكائنات الحية تتميز بوجود النفس التى نجدها فى المملكة النباتية والمملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية . ولكن كيف توصل فيلسوفنا إلى القول بوجود

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٦٥

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٧

النفس التى على أساسها يمكننا تقسيم الكائنات إلى قسمين ؟ وهل يسمح تعريفه « للطبيعة » بإدخال النفس ضمن مباحث العلم الطبيعى ؟ وما هى الحدود التى يلتزم بها الفيلسوف الباحث فى مجال الطبيعيات والفيلسوف الباحث فى مجال الإلهيات ، حين دراسة النفس الإنسانية ؟

إذا رجعنا إلى تعريف فيلسوفنا للطبيعة[1] ، وجدناه يقول إنها مبدأ أول لحركة الجسم وسكونه بالذات لا بالعرض . وهذا يميز بين الموجودات التى توجد بالطبيعة ، وما لاتوجد بالطبيعة . الأولى هى النباتات والحيوانات والإنسان والأجسام البسيطة ، إذ أن فيها مبدأ حركتها وسكونها ، والثانية لانجد فيها ذلك ، إذ أنها موجودات صناعية وليست طبيعية .

ولكن ما هى علة الحركة فى هذه الكائنات الحية ؟ إن علتها هى النفس ، بمعنى أنها أصل الحركة ، وأنها غاية ، وكذلك هى جوهر الأجسام المتنفسة . وعلى هذا فيمكن القول بأن النفس إذا كانت تقوم بما تقوم به « الطبيعة » فى الكائن غير الحى ، فإن هذه النفس تعتبر مبدأ أخص لأنها لاتنطبق إلا على الأحياء من الموجودات الطبيعية . أما الطبيعة فإنها تعتبر مبدأ أعم لأنها مبدأ الحركة فى كل الموجودات الطبيعية . ولكنهما يشتركان فى أن كليهما ، أى هذا المبدأ الأخص والمبدأ الأعم ، مبادئ للحركة وصور للكائنات الطبيعية .

كما أن ابن سينا حين يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية ، يذهب إلى أنها تتركب من هيولى وصورة ، وأن بمجموعهما يوجد الجسم : الأولى ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل . والوجود الذى يخصها إنما يكمن فى كونها تقوى على قبول الصور ، لا على أن القوة جوهرها ، بل هى فى الواقع تابعة لجوهرها وظل مصاحب لها . والثانية — أى الصورة — هى التى تحقق الوجود الفعلى للمادة حين تضاف إليها بعد أن كانت موجودة بالقوة فحسب . وبهذا تصبح المادة معينة أى جسماً ، بعد أن كانت مجرد مادة أولى أو هيولى لامعينة[2] .

وعلى هذا تكون النفس — كما قلنا — بالنسبة للكائنات الحية ، كالصورة والطبيعة لغير الحى ، بمعنى أنها مبدأ الأفعال التى تتميز بالحياة على اختلاف

---

(١) فصلنا هذا الجانب فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٨١ وما بعدها

(٢) المصدر السابق ص ١٠١ وما بعدها

مراتبها . وتكون داخلة فى العلم الطبيعى وقسماً من أقسامه ، يجب أن يدرسه الفيلسوف الباحث فى مجال الطبيعيات ، إذ أنها الصورة الجوهرية للجسم الحى الذى يتركب من مادة وصورة . يقول ابن سينا : إن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها ، بل من حيث هى مدبرة للأبدان ومقيسة إليها فلذلك يؤخذ البدن فى حدها ، كما يؤخذ مثلا البناء فى حد البانى ، وإن كان لايؤخذ فى حده من حيث هو إنسان .**ولذلك صار النظر فى النفس من حيث هى نفس، نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة . والحركة** [١]

ويمكننا تقسيم دراسة ابن سينا للمجالات النفسية إلى قسمين أساسيين ، يتميز كل منهما عن الآخر تميزاً كبيراً . قسم يدخل فى المجال الطبيعى يدرس فيه فيلسوفنا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية ، وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل . . . إلخ . وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت :

وإذا تساءلنا عن الأساس الذى سنبحث بمقتضاه موضوع النفس داخل إطار ما أطلقنا عليه الكائنات اللاحية والكائنات الحية ، فإنه يبدو لنا أنه يأخذ من الطبيعيات جانباً ، ويأخذ من الميتافيزيقا جانباً ، وإن كان ضئيلا بالقياس إلى الجانب الأول . كما سيكون محور اهتمامنا دراسة الأسس العامة دون التفصيلات الفرعية التى قد يخرج كثير منها عن الموضوع الرئيسى لهذا الباب . إذ لايخفى أن موضوع النفس فى كل من جانبيه الطبيعى والميتافيزيقى يتطلب بحوثاً ومؤلفات يمكن أن تستغرق آلاف الصفحات نظراً لتشعبه وكثرة مؤلفات ابن سينا فيه[٢].

---

(١) الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨٠

(٢) إذا رجعنا إلى القسم الطبيعى من كتاب الشفاء وهو أوسع المصادر التى أمامنا ، وجدنا أن دراسة النفس تستغرق عدداً من المسائل يربو على كثير من أقسام الطبيعيات الأخرى كالكون والفساد والسماء والعالم .. الخ . وإذا كان الجانب النفسى قد جذب اهتمام الباحثين فى هذا الموضوع دون غيره من الجوانب ، هذا إذا أخذنا فى اعتبارنا كتابه الشفاء على وجه الخصوص ، فإن من الدراسات فى هذا الموضوع : د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية من ص ١٦٢ إلى ص ٢٤٨ (الطبعة الأولى) ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى عديد من كتبه مثل كتاب ابن سينا من ص ٥٤ إلى ص ٦٨ ، دكتور محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، دكتور محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٧٥ إلى ص ١٢٥ ، د. جميل صليبا فى كتابه Etude Sur Iem étaphijsiqe =

محور دراسة النفس إذن هو بيان الأسس العامة كما قلنا . وقبل بيان هذه الأسس ، نود أن نشير إلى مدى اهتمام فيلسوفنا بموضوع النفس .

يمكن القول بأنه ما من موضوع فى فلسفة ابن سينا كلها ، استغرق اهتمامه قدر موضوع النفس،فهو أولا قد استفاد استفادة لا حد لها من دراسات من سبقوه فى هذا المجال سواء انتهى إلى تأييد آرائهم أو معارضتها ، ثم أضاف إلى ذلك آراء من جانبه .

استفاد من أفلاطون الذى اهتم اهتماماً فائقاً بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها . فمن منا ينكر مجهودات أفلاطون الذى نادى بجوهرية النفس وتميزها التام عن البدن . وإذا كان ابن سينا قد اختلف معه فى بعض الجوانب ، إلا أن الهدف عند كل منهما يعد واحداً .

كما استفاد من أرسطو استفادة لاحد لها ، حتى إنه خصص جزءاً كبيراً من كتابه « الإنصاف » للتعليق على كتاب النفس تعليقات غاية فى الأهمية . بل إن كثيراً من جوانب بحثه للنفسانيات — كما سنرى — أرسطى الطابع ، إذا استثنينا تركيزه الفائق على القول بخلود النفس . وكذلك تقسيم بحثه لهذا الموضوع وتعريفه للنفس وتقسيمها إلى نفوس ثلاث ، كل ذلك نجده عند أرسطو .

كما اطلع على دراسات أفلوطين من خلال بعض تاسوعاته المنسوبة خطأً إلى أرسطو والمعروفة باسم أثولوجيا ارسطو طاليس . فمن يطالع أقسام كتاب الربوبية ويقارنها بدراسات فيلسوفنا يكاد يقطع بتأثر ابن سينا بها وخاصة فى الجانب الميتافيزيقى من بحثه .

استفاد ابن سينا من هذه الدراسات كلها ، بالإضافة إلى اطلاعه على الاتجاهات العديدة فى بحث النفس ، وكيف انتهى بعضهم إلى النظر إليها كمجرد جسم لايفترق شىء عن غيره من الأجسام التى ليس فيها حياة ، أى النظر إليها نظرة وظيفية ، وانتهى بعضهم إلى النظر إليها نظرة فيها غاو فى كثير من

= d'avicenna , Carra de vaux : Avicenna , E. gilson : History of christian philosophy

دكتور خليل الجروحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية — جزء ٢ . . . إلى آخر هذه الدراسات العديدة .

جوانبها ، وذلك بإبعادها عن عالم المادة ، أى النظر إليها على أساس أنها جوهر يختلف اختلافاً تاماً عن الجسم .

هذا بالإضافة إلى أنه اطلع على دراسات أسلافه من فلاسفة الإسلام وهضمها تماماً ، ثم أضاف إليها عناصر جديدة لانجدها عند من سبقه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة العرب . ونستطيع أن نتعرف عليها من خلال كتاب الشفاء والنجاة وعيون الحكمة ودانش نامة والإشارات والتنبيهات ، وكذلك رسائله الصغيرة فى النفسانيات، بالإضافة إلى كتابه القانون فى الطب الذى نجد فيه بدوره دراسة لقوى النفس وصلتها بالجسم وبيانا للظواهر النفسية .

وهذه العناصر الجديدة هى ما جعلت له تأثيراً عظيماً فيمن جاء بعده ، بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية . إنها لو كانت مجرد صدى وترديد لآراء من سبقوه لما كانت له هذه المكانة التى قلما توافرت لفيلسوف غيره . وسنرى كيف اختلف عن أرسطو فى كثير من المسائل التى تعد عندنا مسائل جوهرية . بالإضافة إلى التفسيرات والتأويلات العديدة لمشكلة العقول ومراتبها وأنواعها ، وهى مشكلة المشكلات ، التى وإن بدأت بأرسطو ، إلا أن هناك اختلافات عديدة فى تعيين عدد هذه العقول ومراتبها وعملها ، اختلافات بدأت جذورها — كما قلنا — عند أرسطو فى كتابه « النفس » ، ثم شراح أرسطو من اليونان كالإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ، وعن هؤلاء انتقلت إلى الكندى والفارابى ثم فيلسوفنا ابن سينا وبعده ابن باجه وابن رشد ، بحيث أثرت تأثيراً كبيراً فى فلاسفة العصور الوسطى فى أوربا .

ثانياً : إثبات وجود النفس وتعريفها :

قلنا فيما سبق أن ابن سينا يميز بين الكائنات الحية والكائنات اللاحية على أساس وجود النفس فى النوع الأول منها دون الثانى . وعلى هذا فلابد من معرفة كيف توصل ابن سينا إلى وجود هذه النفس على اختلاف مراتبها باعتبار أن النوع الثانى من الكائنات يخلو منها .

يذهب ابن سينا — كما عرفنا فى الفصل الأول من هذا الباب — إلى أن أنواع المعادن إنما تكونت من العناصر الأربعة وهى الماء والهواء والتراب والنار ، وذلك عن طريق القوى الكامنة فيها ، وكذلك ما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما يتضح ذلك فى حدوث المطر والبرق والرعد والعواصف والبراكين والزلازل . . . إلخ .

بيد أن هذه العناصر إذا امتزجت بطريقة هى أقرب إلى الاعتدال ، فإنه يحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أصناف من الموجودات الطبيعية تختلف عن النوع الأول . ومن هذه الموجودات ، النبات سواء كان له بذر يحمل القوة المولدة ، أو ليس له بذر . وهذا النبات له قوة غاذية ، إذ أنه يتغذى بذاته ، كما أن له قوة منمية ، ولذلك نجد أهم أفعاله التغذية والنمو .

وبعد النبات نجد الحيوان ، ويرجع حدوثه إلى أن تركيبه العنصرى أقرب الحيوانية ، بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية وهى التى تتميز بالتغذية والنمو ثم يزيد عليها النفس الحاسة .

وبعد الحيوان يأتى الإنسان ، تبعاً لازدياد تركيبه ، بحيث يتقبل قوة نفسانية إلى الاعتدال من كل من المعادن والنباتات ، بحيث يتقبل مزاجه ، النفس ألطف من الأولى ، وبحيث تكون له النفس العاقلة التى يتميز بها الإنسان عما عداه من صنوف الكائنات فى المملكتين النباتية والحيوانية . يقول ابن سينا : « كل واحدة من هذه القوى جنس يعم أنواعاً ، ولكن لكل واحد منها فى طبيعته اسم يخصه . فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا أحدى الجهة ، مخصوصة باسم الطبيعة : والقوة الفاعلة بالتسخير فعلا متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية ، والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عليها من الفعل مخصوصة

باسم النفس الحيوانية . . . »[1].

هذا كله يدلنا على أن هناك مبدأ جديداً بدأ فى الظهور عند فيلسوفنا ، وعلى أساسه تختلف الكائنات الحية عن غيرها . وهذا المبدأ — كما قلنا — هوالنفس . إذ أن ابن سينا إذا كان قد رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر من جهة ، ومن تأثير القوى الفلكية من جهة أخرى ، جاعلا أساس الاختلاف بينها هو درجة الاعتدال فى المزاج لا الاختلاف فى الكيف أو النوع ، بمعنى أنه كلما كان أقرب إلى الاعتدال كلما استعد مزاجه لقبول نفس أرقى وألطف من الأولى ؛ فإنه قد أيد — كما رأينا — القول بأن كل الأفعال التى ترجع للنبات أو الحيوان أو الإنسان ، إنما تكون نتيجة لقوى زائدة على الجسمية ، وعلى طبيعة المزاج الذى تتكون منه .

وبهذا يثبت لنا ابن سينا أن هذا المبدأ الجديد الذى على أساسه نميز بين كائنات حية وكائنات ليس فيها حياة ، إنما يوجد بعد اكتمال أسباب وجوده المادى ولكنه لايرجع فحسب إلى مجرد امتزاج العناصر وتركيبها ، وإلا كان فيلسوفنا يندرج فى زمرة الماديين الذين لايؤمنون بوجود مبدأ روحى أو جوهر يختلف عن العناصر الجسمية . بل إن المبدأ يرجع لقوى زائدة على الطبيعة الجسمية ، وبها يستكمل النبات والحيوان والإنسان وجوده ، بحيث يكون كل نشاط من أى نوع فى جسم كل كائن حى ، إنما يأتى من هذه القوى مضافة إلى الجسم ، أو هذا الخليط من العناصر التى يتكون منها الجسم .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن هذا التدرج فى تركيب العناصر من جهة ، وإصرار ابن سينا على القول بوجود مبدأ جديد يضاف إلى هذه العناصر من جهة أخرى ، كل هذا يمكن أن يعد كمالا ، بمعنى أنه عن طريق هذا المبدأ ، الذى لايعد مجرد مجموعة من القوى الجسمية ، يكون النبات والحيوان نباتاً وحيوانا بالفعل. كما أنها تعد قوى ، بمعنى أنها تقوى على ما يصدر عنها من أفعال ، وإلا لما استطعنا نسبة أفعال معينة إليها تختلف بها عن الكائنات اللاحية ، كما يختلف أيضاً كل صنف عن الآخر ، بمعنى أن النبات تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان ،

(١) رسالة فى أحوال النفس ص ٤٨ — ٤٩ .

وكذلك تختلف أفعال الحيوان عن أفعال الإنسان(١).

وإذا كانت هذه الأفعال تعد قوى ، فهى تعد كما قلنا كمالا ، بمعنى أنها تستكمل الجنس ، وعن طريقها يصير نوعاً محدداً موجوداً بالفعل . ولكن لابد أن نقول إنها كمال أول بمعنى أن النوع يصير عن طريقها نوعاً بالفعل ، لا كمالا ثانياً يتبع نوع الشيء مثل الأفعال والانفعالات وهكذا .

وعلى هذا فإن النفس عند ابن سينا توجد لجميع الكائنات الحية . إذ أننا — كما يقول فيلسوفنا — نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل ، ولايمكن أن يكون ذلك صادراً عن مجرد جسميتها ، بل يجب القول بأن فى ذات هذه الأجسام مبادئ غير مجرد الجسمية ، وعنها تصدر أفعال هذه الأجسام .

وبوجه عام ، فإن الذات لهذه الأجسام عبارة عن مبدأ صدور هذه الأفعال بطريقة متنوعة وليست على وتيرة واحدة . وعلى ذلك — إذا أخذنا فى اعتبارنا هذه القوى الزائدة التى يميز على أساسها بين الحى وغير الحى — لايكون النبات والحيوان نباتاً أو حيواناً بالفعل نتيجة للبدن ، بل نتيجة للصورة التى تنضاف إلى هذه المادة ، بحيث يصبح كل كائن ، كائناً بالفعل تتحد فيه مادته وصورته(٢).

ومن هذا نصعد إلى تعريف فيلسوفنا بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة(٣) .

وإذا كان ابن سينا قد تابع فى تعريفه هذا ، أستاذه أرسطو(٤)، بمعنى

---

(١) Avicenna : Dânesh - Nâme, tome II, physique p. 54 - 55.
النجاة ص ١٥٧ — ١٥٨ ، عيون الحكمة ص ٣٥ ، o'leary : Arabic thought p. 176. وأيضاً : رسالة فى القوى النفسانية ص ١٥٣

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٨ ، . رسالة فى أحوال النفس ص ٥٢ — ٥٣

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٨ — ٢٨٠ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٣ ، النجاة ص ١٥٨ ، كتاب الحدود ص ١٤

(٤) Aristotle : De anima B II, ch. I, 312.
وانظر أيضاً : E. gilson : Les Sources gréco-Arabes de l'augustinisme Avicennisant, dans les archives d'histoire doctrinaleet litteraire du moyen age-Tome IV, pp. 98 -122.

أنه قال بنص تعريفه ، فإن المقدمات التى استند إليها فيلسوفنا تسمح بالاختلافات الكبيرة التى سنراها بين الفيلسوفين ، حيث سيذهب ابن سينا إلى القول ببقاء النفس وخلودها بعد مفارقتها للبدن .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى دراسة فيلسوفنا لمبادئ الأجسام الطبيعية ، وجدناه يقول بأنها تتركب من مادة وصورة ؛ ولكنه فى هذا المجال يقرر أن كل صورة إذا كانت تعد كما لابمعنى أنها تحقق فاعلية الجسم بعد أن كانت مجرد هيولى بالقوة ، فإن كل كمال لايعد صورة ، فإن ما كان من الكمال مفارق الذات ، لايعد فى الحقيقة صورة للمادة وفى المادة ، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها[١] .

كما أن هذا الكمال لايعد كمالا لأى جسم ، إذ أن فيلسوفنا وقد فرق بين الأجسام الصناعية كالسرير والكرسى ، وموجودات توجد بالطبيعة ، فإن النفس تعد كمالا لجسم طبيعى . بل هى فى الواقع لاتعد كمالا لأى جسم طبيعى ، فالنار والأرض والهواء مثلا تعلا موجودات طبيعية ، ولكن ليس لها نفس . وعلى ذلك فهى كمال جسم طبيعى تصدر عنه أفعاله الثانية ، بآلات يستعين بها فى أفعال الحياة ، ومنها مثلا التغذية والنمو . أى تكون النفس كمالا لجسم طبيعى له أن يفعل أفعال الحياة[٢] .

وهنا لابد أن نتساءل مع فيلسوفنا ، هل تعد هذه النفس داخلة فى مقولة الجوهر ؟

لقد سبق أن بينا أن النفس لاتعد جسماً عند فيلسوفنا . وعلى هذا فإن وجودها يصح له الانفراد وبالتالى يؤدى هذا إلى القول بأنها جوهر ، وذلك فى حالة النفس الإنسانية .

وهذا يعنى أن فيلسوفنا إذا كان قد اهتم بتقرير وجود نفس للكائنات الحية ،

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٨

(٢) يناقش ابن سينا المعترضين على هذا الحد والقائلين بأنه لايتناول النفس الفلكية ، إذ أنها تفعل بلا آلات ، كما يناقش القائلين بعدم جدوى القول بوجود نفس ، بمعنى أن الحياة نفسها هى هذا الكمال ، بحيث إن ماينسب إلى الحياة يمكن أن ينسب إلى مايصدر عن النفس . (الشفاء — الطبيعيات — ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١)

فإن هذا الاهتمام هدفه الأساسى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتتميز عنه كل التميز .
إنها لايمكن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعراضه تعد جوهراً قائماً بذاته[١] .
وسنعود إلى توضيح هذه النقطة وبرهنة ابن سينا عليها عند دراستنا القوى النفس الناطقة :

ولكن هل تعد النفس عند فيلسوفنا جوهراً سواء كانت نفساً نباتية أو حيوانية أو إنسانية ؟ نستطيع القول بناء على ما يذكره ابن سينا ، أنه لاشك فى أن النفس الإنسانية جوهر وسيتضح لنا ذلك حين يسوق مجموعة من الأدلة والبراهين على جوهريتها وروحانيتها . أما بالنسبة للنفس النباتية أو الحيوانية ، فإن الجوهرية إذا كانت لاتثبت لها ، إلا أن المادة القريبة لوجود هذه الأنفس فى الأجسام النباتية والحيوانية ، إنما تكون بمزاج خاص وهيئة خاصة ، بحيث تبقى على هذه الحال ما دامت النفس فيها موجودة . وإذن فالنفس هى التى تجعلها بذلك المزاج . يقول ابن سينا : فإن النفس لامحالة علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذى لها ، إذ كانت النفس هى مبدأ التوليد والتربية ، فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلا أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس ، وتكون النفس علة لكونه ذلك[٢] .

وعلى ذلك لايكون وجود النفس فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع[٣] ، فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا فى موضوع .

وهكذا يسوق ابن سينا الأدلة على أن النفس داخلة فى مقولة الجوهر ، ويناقش الكثير من الاعتراضات التى قد تنشأ عن هذا القول[٤] .

وعلى ضوء هذا كله يمكن القول بأن فيلسوفنا تحت تأثير آراء أفلاطون ومدرسة الإسكندرية ، وكذلك سلفه الفارابى ، قد نظر إلى النفس على أنها فى آن واحد جوهر وصورة . فهى جوهر إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها ، وصورة إذا أخذنا فى اعتبارنا

---

(١) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٠

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٣ ص ٢٨٥

(٣) تمييز ابن سينا بين صورة الشىء والأعراض التى تلحق الشىء ، يمكن تطبيقه على التمييز بين كمال أول للجسم وكمال ثان للجسم . الأول بمعنى الصورة ، والثانى إلى حد كبير يمكن أن يعد عرضاً له ، ولكن بشرط أن يكون عرضاً لازماً عن ذاته .

(٤) يمكن الرجوع فى ذلك إلى الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٣ ص ٢٨٦ — ٢٨٧

صلتها بالجسم[١]. وإذا كان فيلسوفنا قد قال بأن كلمة جوهر تطلق على المادة وتطلق على الصورة ، وتطلق أيضاً على الجسم المركب منهما[٢] ، فإن هذا قد يسر له الجمع بين كلمة جوهر وكلمة صورة .

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١

(٢) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٩٢ إلى ص ١٠١

ثالثاً : نقد ابن سينا لمذاهب القدماء فى النفس وجوهرها :

إذا كان ابن سينا قد أثبت وجود النفس لكل صنوف الكائنات الحية ، وعرفها لنا ، فإنه قبل أن يبين لنا قوى كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، يحاول دحض بعض المذاهب التى ذهبت إلى إثبات النفس وتحديدها من جهات ، هى فيلسوفنا خاطئة .

وسنشير إلى نقده هذا مجرد إشارة ، إذ لا يخرج فى كثير عن القسم النقدى عند أرسطو والذى نجده فى كتاب النفس .

يذهب فيلسوفنا إلى أن الأوائل قد اختلفوا من جهة تحديد المسلك الذى يتبعونه حين يقولون بوجود النفس . وهذه المسالك لاتخرج عن ثلاثة : ١ — الحركة ، ٢ — الإدراك ، ٣ — الحياة .

المسلك الأول يحاول أن يبرهن على أن التحريك لايصدر إلا عن متحرك ، وأن المحرك الأول لابد أن يكون متحركاً بذاته . فإذا كانت النفس محركة أولية ويقصد إليها فى التحريك كل من الأعضاء والمفاصل والأعصاب ، فإن النفس تكون محركة لذاتها ، وجوهراً لايموت ، إذ أن ما يتحرك لذاته لايجوز أن يموت .

ومن هذا المسلك الأول الذى يحاول كما قلنا التوصل إلى النفس من جهة الحركة تخرج مذاهب كثيرة . فمنهم من جعلها جوهراً غير جسم محركاً لذاته . ومنهم من جعلها جسماً على أن يكون متحركاً بذاته . ومنهم من نسب النفس إلى الأجرام التى لاتتجزأ ،واعتبر هذه الأجسام كرية حتى يسهل دوام حركتها ، وأن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس الذى يعد غذاء للنفس التى تدوم عن طريق استنشاق أو خروج الهباء الموجود فى الجو ، ولذلك تصلح هذه النفس لأن تحرك غيرها . ومنهم من جعل النفس ناراً ، مستدلا على ذلك بأن النار دائمة الحركة .

هذا عن المسلك الأول الذى وإن اختلفت المذاهب المندرجة تحته إلا أن هذه المذاهب كلها يجمعها محاولة إثبات النفس من جهة الحركة كما يقول فيلسوفنا :

أما المسلك الثانى من المسالك الثلاثة ، وهو ما يعتمد على طريق الإدراك ،

فإنه قد رأى أن الشىء يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له ، فوجب أن تكون النفس مبدأ إما ناراً أو هواء أو أرضاً على حسب اعتقاده فى أصول الكون . وإما ماء لشدة رطوبة النطفة التى تعد مبدأ التكون . وإما جسماً بخارياً . وعلى ذلك فإن النفس إذا كانت تعرف الأشياء كلها ، فإن سبب ذلك أنها من جوهر المبدأ لجميعها . وهذا يتضح من مذاهب القائلين بأن النفس مركبة من الأشياء التى يعتبرونها عناصر الكون . فالإدراك إذن عبارة عن معرفة الشىء لشبيهه ، والمدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل . ومعنى هذا أنهم — كما هو واضح — يستندون إلى فكرة الإدراك فى تقرير وجود النفس .

أما المسلك الثالث والأخير ،وهو ما سبق أن أشار إليه فيلسوفنا فى مناقشته لتعريف النفس، فإنهاعتبرالنفس إما حرارة غريزيةلأنالحياة تكون بهذه الحرارة .وإما برودة إذ أن النفس مشتقة من النَّفَس ، وهذا النَّفَس هو الشىء المبرد لكى يحفظ جوهر النفس . وإما عدوها دماً ، ودليلهم على ذلك أن الكائن الحى إذا سفك دمه ، فإن حياته تبطل : أو اعتبروها مزاجاً أو تأليفاً ونسبة بين العناصر ، بحيث ينتج عن هذا التأليف بين العناصر حيوان مثلا . ويستدلون على قولهم هذا ، بأن النفس تميل إلى المؤلفات من الأنغام والروائح والطعوم وتلتذ بها . وأخيراً عدوا النفس هى الإله ، وأنه يكون فى كل شىء ، فيكون فى كل شىء طبعاً ، وفى شىء نفساً ، وفى شىء عقلا ، وهكذا[1] .

مسالك ثلاثة إذن عرض لها فيلسوفنا ، وحاولت التوصل إلى فهم فكرة النفس إما عن طريق الحركة أو عن طريق الإدراك أو عن طريق الحياة .

بيد أن هذه المسالك الثلاث كلها تعد خاطئة عند فيلسوفنا . ولنبين نقده لها ، إذ أن ذلك يعين فيما يقول على إثبات صحة تعريفه للنفس ، ويعين أيضاً على فهم قوى النفس سواء كانت نباتية أو حيوانية أو إنسانية ، كما يوضح لنا لماذا أصر فيلسوفنا على القول بمبدأ زائد على مجرد الجسمية .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٢ ص ٢٨٣ ، دكتور إبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٩٥ — ١٩٧ .

وأهم أوجه النقد التي يوجهها فيلسوفنا لهذه المسالك ، مع ما فى نقده هذا من بعض أوجه الخطأ والمغالطة ، يمكننا إيجازها فى النقاط الآتية :

١ — التعلق بمعنى الحركة يؤدى إلى إغفال معنى السكون . بمعنى أن السالكين إلى إثبات النفس عن طريق الحركة ينسون تقرير ظاهرة السكون . فإذا كانت النفس تحرك بأن تتحرك ، فإن تحركها إذا كان علة للتحريك ، فإن تسكينها لايخرج عن حالتين : إما أن يصدر عنها وهى متحركة بحالها ، فتكون نسبة تحريكها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدة ، فكيف إذن يقولون إنها تحرك بأن تتحرك . وإما أن يصدر عنها التحريك وهى ساكنة ، فلا تكون إذن متحركة بذاتها كما يقولون .

٢ — لايتحرك أى شىء إلا عن محرك ، أى لايتحرك من ذاته ، فكيف تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته ؟ واضح أن هدف ابن سينا من ذلك الإصرار على القول بوجود مبدأ زائد على الجسمية .

٣ — الحركة إما أن تكون فى المكان أو الكم أو الكيف[١] : فإذا كانت مكانية فإنها إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسية . وهذه الأحوال كلها تثبت خطأ المسلك الذى سلكوه . إنها لو كانت طبيعية ، فإنها تكون إلى جهة واحدة ، وعلى ذلك تحرك النفس إلى جهة واحدة فقط . وإن كانت قسرية ، فلا تكون متحركة بذاتها ولا يكون تحريكها بذاتها طالما أن هناك قاسراً يقسرها ، وبذلك يكون هذا القاسر هو المبدأ الأول ، وأن يكون هو النفس . وإذا كانت نفسانية ، فإنه لابد من القول بوجود نفس قبل نفس وتكون بإرادة ، وعلى ذلك فتكون إما واحدة لاتختلف بمعنى أن يكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة ، أو تكون مختلفة فيكون بينها سكونات ولاتكون متحركة بذاتها .

ولكن هل يمكن تصور النفس إذا قلنا بأن حركتها حركة فى الكم أو الكيف؟ إن ذلك خاطئ أيضاً عند فيلسوفنا . إذ لايوجد شىء يتحرك حركة فى الكم بذاته ، بل نتيجة لدخول شىء عليه واستحالته فى ذاته . كما أن حركة الاستحالة لاتعد

(١) راجع ماكتبناه عن المقولات التى تقع فيها الحركة ، وذلك فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٠١ وما بعدها .

حركة دائمة ، إنها تتم أساساً فى الأعراض وغايتها حصول ذلك العرض، فإذا حصل فقد وقفت الاستحالة ، فكيف إذن تكون النفس نحواً من أنحاء الحركة فى الكيف ؟

٤ — لوكان للنفس الحركة والانتقال ، لجاز بناء على قولهم أن تفارق بدناً ثم تعود إليه ، إذ أنهم يجعلون النفس مثلها مثل الزئبق فى الأجسام ، فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم ، ولايسلمون بوجود حركة اختيارية .

٥ — القول بأن النفس عبارة عن عدد أو نقط ، قول خاطئ من زوايا عديدة ، يبينها لنا ابن سينا ، وأهمها أن قولهم ذلك لايمكن أن يؤدى إلى وحدة جوهرية للنفس وعلاقتها بالجسم . إذ كيف ترتبط هذه الوحدات أو النقط معاً ؟ إن ارتباطها بعضها ببعض والتئامها فى طبيعة واحدة يؤدى إلى القول بأن هذه الوحدات والنقط تسرع إلى الاجتماع من أى موضع كانت فيه ، وإذا كان هذا الجمع والارتباط آتياً من جامع فيها يجمع كل واحد منها إلى الآخر ويضم بعضها إلى البعض ويحفظها ؛ فإن ذلك الشىء أولى أن يكون نفساً

٦ — إذا كانت محاولة تفسير النفس باللجوء إلى معنى العدد والنقطة ، قد أدت إلى نتائج خاطئة ، فإن القول بتركيب النفس من مبادئ متعددة حتى يصح أن يعرف كل مبدأ شبيهه ، وهذا هو المسلك الثانى خاطئ أيضاً . إذ ينتج عنه أن النفس لايمكن أن تعرف الأشياء التى تحدث عن مبادئ مخالفة لطبيعتها . ويضرب ابن سينا مثالا على ذلك بالعظمية واللحمية والإنسانية . . . إلخ . إذ أنها ليست عناصر أولى ، وعلى هذا فإن منطوق مذهبهم يؤدى إلى القول بأن هذه الأشياء مجهولة للنفس ، طالما أنه ليس فيها هذه الأشياء .

٧ — أخيراً ، يمكن القول بأن المسلك الثالث الذى يسلك إلى معرفة النفس عن طريق الحياة ، هو بدوره لايقدم تفسيراً مقبولا سواء قال بالمزاج أو الأخلاط أو الدم . إن هذه الأخلاط لاتعدو أن تكون أشياء يحتاجها الجسم الحى ، إذ لابد أن تكون للنفس علاقة بالبدن ، ولكن هذه الأخلاط — فيما يقول ابن سينا — لاتصعد إلى مرتبة النفس ، بالإضافة إلى أنها ليست محركة ، إذ كيف يكون الدم مثلا محركاً وحساساً[1] .

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٢ من ص ٢٨١ إلى ص ٢٨٥ .

رابعاً : قوى النفس النباتية :

بينا فيما سبق كيف ذهب ابن سينا إلى تعريف النفس بأنها كمال أول ، ومعنى القول بأنها جوهر ، ثم أشرنا إلى نقد ابن سينا لكثير من الآراء التى حاولت الوصول إلى التعرف على النفس من خلال مسالك يعتبرها ابن سينا مسالك خاطئة .

ولكن القوى النفسانية لاتعد نفساً واحدة ، بل إنها تنقسم — كما أشرنا من قبل — قسمة أولية إلى أقسام ثلاثة ، وإن كانت تجمعها فكرة الكمال الأول ، بمعنى أن النفس النباتية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى . والنفس الحيوانية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والنفس الإنسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة فعله الأفعال التى تكون بالاختيار والاستنباط وإدراك الأمور الكلية .

ولكل نفس من هذه النفوس قوى مختلفة تتميز بها كل نفس عن الأخرى ، ولكن ليس معنى ذلك أن النفس الحيوانية مثلا تخلو من قوى النفس النباتية ، أو أن النفس الإنسانية تخلو من قوى النفس الحيوانية . إذ أن فيلسوفنا — متابعاً فى ذلك أرسطو — يبين تدرج القوى النفسانية تدرجاً يتجه من الأبسط إلى الأكمل ، بمعنى أن توجد الوظائف الدنيا فى الوظائف العليا وتكون كالخادمة لها ، كما يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا وتكون نسبة الأولى إلى الثانية كنسبة الرئيس للمرءوس ، أى للأولى سلطة الرئاسة على من هى دونها .

وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قوى معينة ، فإن قوى النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية ، وهذه القوى الأخيرة توجد فى النفس الإنسانية بمعنى أن الأولى تكون لكل **الكائنات الحية** والثانية **لكل الحيوانات** والثالثة **للإنسان وحده** ، وهو الذى تكون النفوس والقوى كلها مجتمعة فيه . وهكذا تصبح نفس الكائن الحى أكثر تعقداً كلما ارتقينا نحو الكمال النسبى الذى نجده فى أرقى الكائنات ، وهو الإنسان .

ولكن ما هى قوى كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ؟ .

لقد أفاض فيلسوفنا إفاضة كبيرة فى بيان قوى كل نفس من هذه النفوس مؤكداً القول بفكرة التدرج كما قلنا . ولكى نفهم الصلة بين قوى كل نفس والأخرى والعلاقة بين كل قوة والأخرى داخل النفس ، وكذلك لكى نصعد إلى فهم فكرة التدرج فى النفوس من الأبسط إلى الأعقد ، ومن الوظائف الدنيا إلى الوظائف العليا بإيجاز فيما يلى ، قوى كل نفس من هذه النفوس ، بادئين بقوى النفس النباتية ، إذ هى — كما يقول فيلسوفنا — أبسط القوى وأعمها إذا قيست بقوى النفس الحيوانية أو الإنسانية .

ا — **القوة الغاذية** : من شأن هذه القوة أن تحيل جسماً غير الجسم الذى هى فيه ، إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه بحيث تلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

ب — **القوة المنمية** : تعمل هذه القوة على زيادة الجسم الذى هى فيه ، بالجسم المتشبه به ، زيادة متناسبة فى أقطاره طولا وعرضاً وعمقاً ، حتى يبلغ هذا الجسم كماله من جهة النشوء .

ج — **القوة المولدة** : تأخذ هذه القوة من الجسم الذى هى فيه جزءاً يعد شبيهاً له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به ، من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل ، بعد أن كان فى الحالة الأولى لايعدوكونه بالقوة .

ويوضح لنا ابن سينا — كما فعل أرسطو — عمل هذه القوة ، فينسب لها فعلين : أحدهما تخليق البذر وتشكيله وطبعه ، والثانى إفادة أجزائه فى الاستحالة الثانية ، صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة[١] .

وإذا كان ابن سينا يقول بالتدرج بين النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية ، فهل نستطيع القول بأن هناك تدرجاً داخل قوى النفس النباتية ؟

يمكن على ضوء عبارات ابن سينا ، القول بتدرج هذه القوى تدرجاً من الأسفل

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩ ، م ٢ ف ١ ص ٢٩٣ ، أحوال النفس ص ٥٧ — ٥٨ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٦ — ١٥٧ ، الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ٤٠٨ — ٤١١

إلى الأعلى ، بمعنى أن هناك قوة داخل النفس تخدم قوة ، وهذه القوة تخدم الثالثة . فإذا كان ابن سينا قد نسب للنفس النباتية ثلاث قوى ، فإن القوة الأولى منها وهى الغاذية تخدم القوة الثانية وهى المنمية ، إذ أن الغاذية تكون ملصقة للغذاء داخل النبات ، والمنمية هى التى تتصرف فى هذا الغذاء بحيث توزعه بمقادير حسب حاجة الجسم . يقول ابن سينا : « أما القوة النامية فإنها تسلب جانباً من البدن من الغذاء إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى ، مستخدمة للغاذية فى جميع ذلك »[1] .

وهكذا يورد ابن سينا كثيراً من الأمثلة فى كتابه « الشفاء » ، لكى يبين لنا كيف أن القوة الأولى تخدم الثانية وأن الثانية تخدم الثالثة التى تتصرف فى أفعال القوة الأولى والثانية . كما يحدد دور كل منها بالنسبة للأحياء . فالقوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع . (انظر الشكل رقم ٥ ص ١٦٨) .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ٢ ف ١ ص ٢٩٤ . ونفس هذه الأفكار قد أوردها بنصها تقريباً فى « مبحث عن القوى النفسانية » ص ١٥٧

خامساً : قوى النفس الحيوانية :

إذا كان ابن سينا قد بين لنا قوى النفس النباتية وحددها فى ثلاث قوى هى الغاذية والمنمية والمولدة ، وإذا كان قد بين هذه القوى بمعنى أن الأولى منها تخدم الثانية والثانية تخدم الثالثة ، فإنه يدرس أيضاً النفس الحيوانية محدداً قواها سواء كانت خارجية أو داخلية .

ونود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن التدرج الذى وجدناه بين قوى النفس النباتية سنجده أيضاً بين هذه النفس والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية ، بمعنى أن قوى النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية وكذلك توجد كل من قوى النفس النباتية والحيوانية فى النفس الإنسانية ، بل سنجد تدرجاً بين كل قوة والأخرى داخل الحيوانية ، كما سيتضح كل ذلك فى موضعه بعد قليل .

ولنبين الآن هذه القوى التى ينسبها فيلسوفنا — متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير — لهذه النفس الحيوانية .

تنقسم قوى النفس الحيوانية بالقسمة الأولى إلى قوتين هما القوة المحركة والقوة المدركة . وتنقسم كل قوة من هاتين القوتين إلى أقسام أخرى عديدة ومتشعبة ، ولكن يمكن حصرها والتمييز بين كل قسم والآخر كما يلى :

القوة الأولى وهى القوة المحركة تنقسم إلى قسمين يجمعهما التحريك ، أى أن هذين القسمين يعدان وجهين لقوة واحدة فى الواقع . فهذه القوة تعد محركة على أنها باعثة أو دافعة أو محركة على أنها فاعلة(١) . الأولى وهى المحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروبة عنها ، بعثت القوة المحركة الأخرى على التحريك .

وهذه القوة يمكن بالتالى قسمتها إلى قسمين يتمثلان فى إبعاد الألم والضرر والاقتراب من اللذة . فهى شهوانية حين تقترب من الأشياء طلباً للذة ، وهى غضبية حين تبعد عن الأشياء المؤلمة أو الضارة . يقول ابن سينا ملخصاً ذلك كله :

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٨ — ١٥٩ ، دكتور خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية — مجلد ٢ ص ١٩٠

إن لهذه القوة شعبتين : شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية كانت أو نافعة طلباً للذة . وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طالباً للغلبة[١] .

هذا عن القسم الأول من القوة المحركة ، أى القوة المحركة على أنها باعثة . أما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتؤدى إلى تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة المبدأ ، كما ترخيها وتمدها طولا فتصبح الأوتار والرباطات نتيجة لذلك إلى خلاف جهة المبدأ[٢] .

هاتان هما القوتان اللتان تنقسم إليهما القوة المحركة ، أى الباعثة والفاعلة . أما القسم الثانى من قوى النفس الحيوانية ، فهو — كما قلنا — القوة المدركة . وإذا كان القسم الأول ينقسم إلى شعبتين ، فإن القسم الثانى وهو القوة المدركة يمكن تقسيمه إلى قسمين ، يندرج تحتهما عدة قوى . فهى إما أن تعد قوة مدركة من خارج ، وإما أن تعد قوة مدركة من داخل . فما هى إذن الأقسام الفرعية التى يمكن إدراجها تحت القوة المدركة من خارج ؟

يمكن أن نقول إن القوة المدركة من خارج تتمثل فى الحواس الخمس ، أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس . بيد أن هذه الحاسة يمكن أن تعد جنساً لأربع قوى تحكم الواحدة فى التضاد الذى نلمسه بين الحار والبارد واليابس والرطب والصلب واللين والخشن والأملس : ولذلك يقول ابن سينا إن القوة المدركة من خارج هى الحواس الخمس أو الثمان ، طالما أن هذه الحاسة الأخيرة يمكن تفريعها إلى أربع قوى .

ويحدد لنا ابن سينا دور كل حاسة من هذه الحواس ، ويفيض فى بيان هذا الدور ، إفاضة فاق بها أستاذه أرسطو . فمن يرجع إلى المقالة الثانية من كتاب

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩ — ٢٩٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٩ — ٢٩٠

الشفاء بفصولها الخمسة ، وكذلك المقالة الثالثة بفصولها الثمانية[١] ، يجد تحليلا أوفى على التمام ، ونقداً دقيقاً لكثير من المذاهب التى فسرت عمل حاسة أو أكثر تفسيراً هو عنده تفسير خاطئ ، وذكراً لأمثلة لاحصر لها ، وتجارب قام بها بنفسه ، وأشياء شاهدها . كل ذلك لكى يحدد بدقة عمل حاسة حاسة من هذه الحواس ، غير مكتف بالدراسات التى وصلت إليه والتى تحدد عمل حاسة حاسة : صحيح أنه قد جانبه التوفيق فى بعض المسائل المتعلقة بعمل هذه الحواس ، لكن ذكره لهذه الشواهد ، ومحاولته إجراء التجارب ، تعد أشياء جديرة بالتقدير حتى من وجهة نظر العلم فى عصرنا الحديث .

ويمكن الإشارة إلى عمل هذه الحواس على نحو عام فيما يلى :

ا ــ **البصر :** يدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة .

ب ــ **السمع :** يدرك صورة مايتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم للانضغاط بعنف يحدث منه صوت ، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ بحيث يحركه بشكل حركته ويماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع الكائن .

حـ ــ **الشم :** تدرك هذه الحاسة ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جسم له رائحة .

وتفسير عمل هذه الحاسة لم يكن أمراً متفقاً عليه من جانب الذين حاولوا تحديد فعلها وكيفية هذا الفعل . إذ أن فيلسوفنا يعرض لكثير من الآراء التى اختلفت حول تفسير أسباب الرائحة التى نشمها عن طريق هذه الحاسة . فمن هذه الآراء ما ينسبها إلى مخالطة شىء من جرم ذى رائحة متحلل متبخر ، فيخالط المتوسط . ومنها من يرى أنها تحدث نتيجة لاستحالة من المتوسط دون أن يخالطه شىء من رائحة . ومنها من يقول إنها تحدث دون مخالطة شىء آخر ودون استحالة من المتوسط .

(١) من ص ٢٩٣ إلى ص ٣٣٢ . وإذا كان المجال لايتسع لبيان هذه المشاهدات والتجارب ، فإننا نحيل على المقالة الثانية والمقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء ، وما فيهما من بعض التفسيرات التى تعد صحيحة إلى حد كبير .

ويبين فيلسوفنا الأدلة التى استند إليها كل فريق ، كما يوجه نقده لبعضها[1].

ويتجه إلى إثبات دور الاستحالة فى إحداث الشم ، ويضرب لذلك مثالا ، فيقول : ومما يدل على أن الاستحالة لها مدخل فى هذا الباب ، أنا مثلا نبخر الكافور تبخيراً يأتى على جوهره كله ، فتكون منه رائحة منتشرة انتشاراً إلى حد قد يمكن أن تنتشر منه تلك الرائحة فى أضعاف ذلك الموضع بالنقل والوضع جزءاً جزءاً من ذلك المكان كله حتى يتشمم منه فى بقعة ضيقة صغيرة من تلك الأضعاف مثل تلك الرائحة . فإذا كان فى كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التى تتحلل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للبخار كله الذى يكون بالتبخير أو مناسباً له . فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك قريباً من ذلك أو مناسباً له ولا يكون[2] .

د — **الذوق** : تدرك هذه الحاسة ، التى توجد فى العصب المغروس على جرم اللسان ، الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة فيها مخالطة محيلة .

هـ — **اللمس** : تدرك ما يماسها ويؤثر فيها بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب . وهذه الحاسة — كما يقول ابن سينا وكما سبق أن أشرنا — يشبه أن تكون عند قوم لانوعاً قائماً بذاتها أى حاسة خامسة ، بل جنساً لقوى أربع ، إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات[3] .

هذه هى القوة المدركة إذا نظرنا إليها من خارج ، والتى تنقسم إلى حواس

---

(١) يمكن الرجوع فى ذلك إلى ص ٣٠٢ حتى ص ٣٠٥ من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٢ ف ٤ ص ٣٠٣

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠ ، أحوال النفس ص ٥٨ — ٥٩ مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٤٦ — ١٦٥ ، النجاة ص ١٥٩ — ١٦١ ، دانش نامة ص ٥٨ — ٦٤ ، دكتور محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٥٧ — ١٢٥ فى مواضع متفرقة . وقد درس هذه الحواس وعملها دراسة دقيقة ، مقارناً آراء ابن سينا بآراء علماء النفس فى العصر الحديث وأيضاً :

E. gilson : History of Christian philosophy p. 201 S. Afnan : Avicenna p. 140 - 192.

خمس . أما القوى المدركة من داخل فمنها ما يدرك صور المحسوسات ومنها ما يدرك معانيها .

ويحدد لنا ابن سينا الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ، بالقياس إلى وظائف هذه القوة المدركة : فيرى أن إدراك الصورة يكون بالنفس الباطنة على الحواس الظاهرة . مثال ذلك إدراك الشاه لصورة الذائب وشكله ولونه . أما المعنى فيكون بالنفس الباطنة لا بالحواس ، مثال ذلك إدراك الشاه لعداوة الذئب

يقول ابن سينا محدداً الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ومبيناً العلاقة بين كل نوع منهما والآخر : إن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ، أن الصورة هى الشيء الذى يدركه الحس الباطن والظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى الحس الباطن[١] .

كما يرى أن هذا التمييز يمكن ملاحظته ببيان الفرق بين الإدراك مع الفعل ، والإدراك لا مع الفعل . فالإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول وقد وقع للشيء من نفسه، والإدراك الثانى أن يكون حصول هذه الصورة للشيء من جهة شيء آخر أدى إليها[٢] .

وقبل أن نبين مكان القوى الباطنة الموجودة فى هذه القوة المدركة وعملها ، على النحو الذى نجده عند ابن سينا ، نقول إن تحديد مكان فى المخ لهذه القوى ، يعد شيئاً باطلا ، وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث . إلا أن هذا كان بعيداً عن ذهن ابن سينا لقلة التجارب وطبيعة العصر الذى عاش فيه . إذ لم يتح للعلماء خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى ، حين رأوا أنه على الرغم من إصابة فرد ما فى جزء من أجزاء المخ ، إلا أن الوظيفة التى ينسبها فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات ، لاتزال تعمل . ومعنى هذا أنه من الخطأ القول بأن القوة الفلانية مكانها فى وسط المخ ، والأخرى مكانها فى مقدم المخ ، وكان يمكن لابن سينا وهو الذى حاول جهده أن يبين لنا ترابط هذه القوى وتأثير بعضها فى بعض ، ألا يلجأ إلى هذه التحديدات والتقسيمات ، ولكنه تصور أن وظيفة الحس المشترك مثلا إذا كانت تختلف عن وظيفة المخيلة ، فلابد بالتالى

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠
(٢) المصدر السابق ص ٢٩٠

أن يكون **مكان** الأولى غير **مكان** الثانية ، أى أنه حدد مواضع فى الدماغ تبعاً لاختلاف وظائف حاسة باطنة عن الأخرى .

ولنشر الآن إلى هذه الحواس الباطنة ووظائفها :

ا — **الحس المشترك :** يحدد ابن سينا مكانها ، فيقول إنها مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ ، كما يحدد وظيفتها ، فيرى أنها تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية إليه . ويمكن القول على ضوء ماكتبه ابن سينا عن وظيفة الحس المشترك أنه ينسب إليه ثلاث وظائف . فهو يعد الأساس لبقية الحواس ، كما أنه يدرك موضوعات لايمكن للحواس إدراكها كالمقدار ، بالاضافة إلى أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس .

وهذه الوظيفة الأخيرة تعد وظيفة هامة ، بل هى أهم هذه الوظائف الثلاث . فعلى الرغم من أن ابن سينا حين بحث فى عمل الحواس الخمس يقول مثلا عن البصر إن آلته وهى العين وظيفتها أن ترى ، إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت أنه نقطة التقاء هذه الحواس الخمس ، بمعنى أنه المركز العام الذى تتلاقى فيه جميع الإحساسات ، إذ أنه يجعل الفرد يدرك أنه يبصر ويدرك أنه يسمع . . . إلى آخر موضوعات الحواس كلها .

وعلى هذا يكون فيلسوفنا قد جعل الحس المشترك حسًّا خاصًّا له شخصية مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة وعن مجموع النفس الحاسة من جهة أخرى[١] .

ب — **الخيال والمصورة :** توجد فى آخر التجويف المقدم من الدماغ ، ووظيفتها الاحتفاظ بما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية ، بحيث يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات .

حـ — **المتخيلة :** يسميها ابن سينا بهذا الاسم بالنسبة للحيوان ، أما بالنسبة للإنسان فيسميها بالمفكرة . ووظيفتها تركيب بعض ما يوجد فى الخيال أو تفصيله .

د — **الوهمية :** توجد فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ . وتدرك هذه القوة المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية . يقول ابن سينا :

---

(١) د. محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٥٩

« إن الحيوانات — ناطقها وغير ناطقها — تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده »(١) :

وعلى هذا يكون إدراك تلك المعانى — كما يقول الطوسى — دليلا على وجود قوة تدركها . وكونها مما لم يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة(٢) .

وقول ابن سينا بهذه القوة الوهمية ، يعد مخالفاً لأرسطو بمعنى أن أرسطو لم يقل بوجودها . بيد أنها ليست من ابتكاره — كما يقول مونك(٣) — إذ سبقه إليها الفارابى .

ولكن هل هناك فائدة لافتراض وجود هذه القوة ؟ إن وظائفها لاتخرج عن وظيفة التخيل عند أرسطو(٤) . ولعل هذا ما دفع ابن رشد لنقد ابن سينا فى هذا الموضع . فإذا كان ابن سينا قد حدد عملا لهذه القوة وميز وظيفتها عن وظائف القوى الأخرى ، فإن خصمه ابن رشد ، قد ذهب إلى إلغاء عمل هذه القوة ، قائلا إن عملها متضمن فى القوة المتخيلة ، بحيث لايكون هناك أى مجال للقول بها وافتراض عمل لها بالتالى(٥) .

ويبدو أن ابن سينا قد أحس بعدم جدوى القول بوجود هذه القوة فى بعض مواضع مؤلفاته . فهو يقول : « ويشبه أن تكون هذه القوة هى أيضاً المتصرفة فى المتخيلات تركيباً وتفصيلا »(٦) . وقد سبق أن بينا أن هذا التركيب والتفصيل ينسبه فيلسوفنا للقوة المتخيلة .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ٣٥٤ . وانظر فى هذا المعنى أيضاً : عيون الحكمة لابن سينا ص ٣٨ — ٣٩

(٢) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٥٤

(٣) Mela ges de la philosophie juive et Arabe p. 364.

(٤) goichon : Vocabulaire Comparée d'Aristote et d' Ibn-Sina, Supp p. 41.

(٥) ابن رشد : تلخيص كتاب الحاس والمحسوس ص ٢١٠ ، تهافت التهافت ص ١٢٧ — ١٢٨

(٦) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩١

والواقع أنه ليس هناك أى مبرر لافتراض قوة ليس لها عمل ، طالما أن ما ينسب إليها من عمل ، يمكن أن تؤديه قوة أخرى . وقد أخطأ ابن سينا فى القول بوجود هذه القوة .

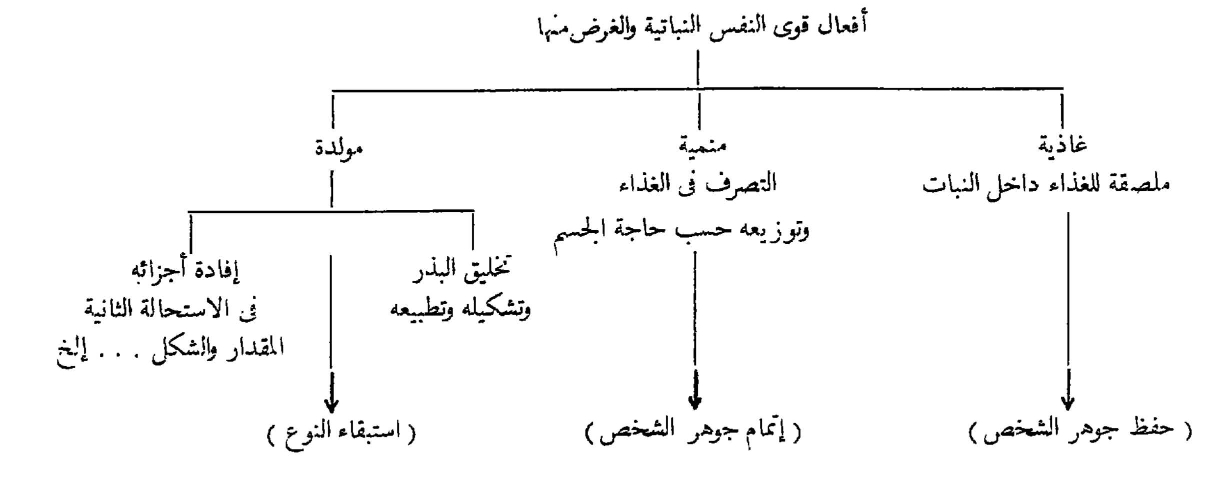
هـ — **الحافظة الذاكرة** : إذا كانت القوة الوهمية توجد فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، فإن هذه القوة توجد فى التجويف المؤخر منه . ويحدد ابن سينا عمل هذه القوة بالمقارنة بينها وبين القوة الوهمية ، فيذهب إلى أنها تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية ، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك[1] .

وبهذا يكون ابن سينا قد حدد القوى التى توجد للنفس الحيوانية ، مقسماً إياها إلى قسمين أساسيين هما المحركة والمدركة ، ومميزاً أيضاً داخل هذين القسمين بين قوة أخرى . (انظر شكل رقم ٦ ص ١٦٩) .

وهذه القوى إذا كانت توجد للحيوان ولاتوجد للنبات ، فإنها توجد للإنسان ، طبقاً لفكرة التدرج من الأبسط إلى الأعقد . ولكن للإنسان — كما سنرى — قوى أكثر تعقداً وأكثر رقياً تزيد على هذه القوى فى كل من النفس النباتية والنفس الحيوانية .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠ — ٢٩١ ، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٢ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٧ — ١٦٨ ، دكتور محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٣٠ وما بعدها ، د. أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا فى مواضع متفرقة من ص ٥٦ إلى ص ٥٩ ، Carra de vaux : Avicenna p. 212-216.


أفعال قوى النفس النباتية والغرض منها
غاذية
ملصقة للغذاء داخل النبات
(حفظ جوهر الشخص)
منمية
التصرف فى الغذاء
وتوزيعه حسب حاجة الجسم
(إتمام جوهر الشخص)
مولدة
تخليق البذر
وتشكيله وتطبيعه
إفادة أجزائه
فى الاستحالة الثانية
المقدار والشكل . . . إلخ
(استبقاء النوع)

(شكل رقم ٥)

- النفس الحيوانية
  - القوة المحركة
    - باعثة أو دافعة (القوة النزوعية الشوقية)
      - شهوانية (الاقتراب من الأشياء طلبا للذة)
      - غضبية (البعد عن الأشياء المؤلمة أو الضارة)
    - فاعلة (تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتؤدى إلى تشنج العضلات)
  - القوة المدركة
    - مدركة من خارج (الحواس الخمس أو الثمانية)
      - البصر
      - السمع
      - الشم
      - الذوق
      - اللمس
        - الصلب واللين
        - الحار والبارد
        - اليابس والرطب
        - الخشن والأملس
    - مدركة من داخل (حواس باطنة)
      - الحس المشترك
      - الخيال والمصورة
      - المتخيلة
      - الوهمية
      - الحافظة الذاكرة

(شكل رقم ٦)

سادساً : النفس الناطقة : إثبات جوهريتها وتقرير حدوثها ، وتحديد قواها ، وبيان العقول التى توجد لها .

(١) تمهيد :

فى الجزء السالف وما سبقه ، بينا القوى التى ينسبها فيلسوفنا لكل من النفس النباتية والنفس الحيوانية . وإذا كان ابن سينا يفيض أساساً فى دراسة النفس الناطقة ، دراسة تتناول كل أبعادها ومجالاتها ، من إثبات لجوهريتها ، وتحديد لقوى لها تختلف بها عن نفس النبات ونفس الحيوان وإثبات لخلودها ، ونفى لتناسخها ، بحيث إن الدارس لكتبه النفسية وخاصة الأجزاء الموجودة فى كتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب الشفاء ، يجد أن بحوثه النفسية تدور حول النفس الإنسانية أساساً ؛ فإن مرد ذلك أنه بالنسبة للنبات والحيوان ، يقتصر على إثبات وجود نفس لكل من المملكتين ويثبت قواهما ، أما دراساته التفصيلية لهذين الصنفين من صنوف الكائنات فيخصص لهما مواضع أخرى يدرسهما فيهما من جهة مادتهما الجسمية أساساً كما سبق أن أشرنا .

نقول ينظر إليهما أساساً من جهة مادتهما الجسمية . ويحاول دراستهما بمنهج يقوم على أسس علمية نجدها فى بعض جذورها فى المنهج العلمى الحديث . أما إذا بدأ فيلسوفنا فى دراسة موضوع النفس بكل مراتبها ، فقد بدأ يدخل فى مجالات هى أقرب إلى المتاهات التى يحيط بها الغموض من كل جانب : فلغته كيفية لا كمية . وهو يحدثنا عن قوى للنفس ، بل يذهب إلى تحديد مكان لكل قوة ، فهذه فى نهاية الدماغ ، وتلك فى وسط الدماغ . : . إلخ .

ولهذا كان من الطبيعى ودراساته هذه ، وكذلك من سبقوه وخاصة أرسطو ، يكتنفها الغموض والتحدث عن أشياء باطنة خفية . نقول كان طبيعيًّا أن يتخلص علم النفس الحديث من كل ما هو خفى باطن ، ومن كل ما هو مطبوع بطابع كيفى وصفى . فحل الكم بدل الكيف ، وتخلصنا من البحث فى هذا الجوهر غير المحسوس ، الذى هو من أشد المعانى غوصاً فى مجال الغموض ، لنركز أساساً على دراسة السلوك الذى يخضع للقياس والمشاهدة :

ونقول كان طبيعياً أيضاً أن يتبقى لنا دراساته التى تعتمد على المشاهدة والتجربة ، مشاهدة صنوف النباتات والحيوانات وإجراء بعض التجارب عليهما ، بحيث تحوز دراساته هذه رضا العلماء ، أما بحثه فى القوى وتحديد نفوس وما أشبه ذلك فقد ذهب أدراج الرياح .

ولكن هذا لا يعنى أن دراسته للنفس يكتنفها الخطأ من كل جانب : فبعض براهينه على وجودها تحتل مكانة كبيرة من الأهمية والدقة . وسنبين أن ما اعتمد منها أساساً على التجربة الباطنة يعد أكثر دقة من غيره من البراهين . وعلى ذلك فإن محاولة البرهنة تعد محاولة صحيحة ، أما البحث بعد ذلك على أساس هذه القوى والنفوس ، فإنه يعد بحثاً خاطئاً فى أكثر زواياه . وستزداد هذه النقاط التى أشرنا إليها الآن وضوحاً خلال الصفحات التالية .

قلنا إن فيلسوفنا قد أفاض فى دراسة النفس ، ناظراً إليها من كل الأبعاد التى يمكن أن ننظر من خلالها . وهذه الأبعاد والزوايا التى من خلالها يدرس فيلسوفنا النفس الإنسانية ، إذا كانت تختلف فيما بينها وتتباعد ، إلا أن دراسة كل مجال منها يؤدى إلى تلاحمه مع المجال الآخر . بحيث إن الباحث فى النفس الإنسانية ، والذى يأخذ فى اعتباره دراستها من كافة جوانبها ، يقف حائراً أمام هذا التشعب والتداخل بين كل مجال والآخر . بيد أننا لو أردنا البحث فيها داخل نطاق موضوع هذا الباب وهو « الكائنات اللاحية والكائنات الحية » ، استطعنا ــ فيما يبدو لنا ــ تحديد مجال دراستها فى نقطتين أساسيتين وإن تفرع عنهما بعض النقاط الجزئية . وهاتان النقطتان هما إثبات جوهريتها وتحديد قواها : فالأولى منها تهدف أساساً إلى إثبات مغايرتها لكل من النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وكيف أنها يمكن أن تفارق الجسد بعد الموت سعياً وراء الخلود . والنقطة الثانية منها تبين لنا كيف أن هناك قوى أكثر رقياً وأكثر تعقداً ، توجد للإنسان دون سائر صنوف الكائنات الحية . وسندرس هذه النقطة لكى نبين أساساً مدى اختلاف هذه القوى عن القوى الموجودة فى النبات والحيوان ، وستؤدى هذه الدراسة إلى التعرض من بعض الزوايا لنظرية المعرفة تعرضاً مجملا شاملا ، ولكن دون تفصيل دراسة قوة قوة من هذه القوى وكيف يدرك الإنسان عن طريقها إدراكاً حسياً أو عقلياً .

وعلى ضوء ما ذكرناه ، سنبين الآن تجوهر النفس الإنسانية ، وكيف برهن ابن سينا على هذه القضية ، برهنة جانبه الصواب فى بعض أبعادها .

(٢) جوهرية النفس :

ما من كتاب من كتب ابن سينا التى تبحث فى المجالات النفسية ، إلا ونجد فيه دليلا أو أكثر على تجوهر النفس . وهذه الأدلة تتفاوت عدداً وقوة ، ولكنها تجتمع عند إثبات هذه الجوهرية ثم الصعود من ذلك إلى البرهنة على خلودها . وهنا يفترق فيلسوفنا ابن سينا عن أرسطو فى هذه النقطة . صحيح أن أرسطو قد أثبت جوهرية النفس ، بمعنى أنها ليست عرضاً للجسم ، ولكن ذلك لم يؤد به إلى القول بخلودها .

ولنبين الآن أهم هذه الأدلة التى يسوقها ابن سينا لإثبات هذه الجوهرية ، وكيف أنها تتميز عن الجسم ، قائلين بادئ ذى بدء أن هذه البراهين التى يحاول بها ابن سينا إثبات جوهرية النفس ، وكذلك ما سيتلوها من براهين ، سنذكرها بعد قليل ، يحاول بها فيلسوفنا إثبات روحانية النفس الناطقة وأنها تختلف تماماً عن الجسد الذى تحل فيه . نقول إن هذه البراهين رغم ما فى بعضها من خطأ ، ورغم أن بعضها لايؤدى إلى إثبات المطلوب ، إلا أنها تدلنا على المجهود الكبير الذى بذله ابن سينا فى هذا المجال ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ، أن البحث فى المجالات النفسية وما يتعلق بها ، ليس من البحوث السهلة الهينة ، كما أن محاولة البرهنة على وجود جوهر خفى أصعب بطبيعة الحال من محاولة البرهنة على أشياء حسية ملموسة مادية :

١ — برهان الإنسان المعلق فى الفضاء :

هذا البرهان وإن لم يختلف فى بعض الزوايا عن براهين أخرى سنسوقها فيما بعد ، إلا أن الصياغة الجديدة له فى صورة خيالية ، قد أدت بهذا البرهان — فيما يذهب البعض — إلى الانتشار عند فلاسفة وجدوا بعد فيلسوفنا وخاصة ديكارت .

ويبدو أن ابن سينا كان يعتز بهذا البرهان ، أى برهان الإنسان المعلق فى الفضاء أو المحلق فى الهواء ، كما يقول جيلسون[1] . فنحن نجده سواء فى كتبه الكبيرة ، أو بعض رسائله . وقد عبر عنه فى نصين فى غاية الوضوح ، نجدهما أساساً فى

---

(١) E. gilson : History of Christian philosophy p. 199.

القسم الطبيعى من كتاب الشفاء ، وكتاب الإشارات والتنبيهات .

يتصور ابن سينا صورة رجل يهوى فى الفضاء بحيث يوجد فى وضع لايحس فيه أى عضو من أعضائه الظاهرة أو الباطنة ، ولكنه يشعر بوجود نفسه ، على أنها جوهر بسيط تماماً مخالف لبدنه .

ولكى نتعرف على هذه الصورة التى يحاول عن طريقها فيلسوفنا تقديم برهان من براهينه العديدة على جوهرية النفس الناطقة ، سنسوق نصين من نصوصه التى قلنا إنهما موجودان فى أشهر كتبه :

فهو يقول فى كتاب الشفاء : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لايصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولايشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلبا ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولايثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر ، لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته . وأنت تعلم أن المُثْبَتُ غير الذى لم يُثْبَتْ والمُقَرُّ به غير الذى لم يُقَرُّ به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت . فإذن المثبت له سبيل إلى أن يثبته ، على وجود النفس شيئاً غير الجسم ، بل غير جسم ، وأنه عارف به مستشعر له»[١].

أما الصورة الثانية التى يعبر بها عن هذا الدليل فنجدها كما قلنا فى القسم الطبيعى من كتابه « الإشارات والتنبيهات » حيث يقول : إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولاتثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزاءها

---

(١) الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨١ – ٢٨٢

ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها[١] .

وهكذا يحاول ابن سينا البرهنة على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنة ، بمعنى أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل . وهكذا فإن هذا الدليل يصرف النظر عن موضوعات النفس لكى ينعكس على ذاته ، بحيث يتخذ من داخله موضوعاً لبرهنته على نفسه . فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها ، بل قبل أن تعرف شيئاً من الموجودات .

ولا يخفى علينا – رغم عمق فكرته – ما فى دليله هذا من بعض الاضطراب ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن سينا يعدد قوى النفس ويؤكد أن لها صلات عديدة بالجسم . وإذا كان هو يحاول البرهنة على وجود النفس عن طريق هذا الدليل ، فإن برهنته هذه تعد خاطئة من بعض زواياها ، طالما أنه قد سبق له أن أصر على تأكيد علاقة النفس بالجسم . وإذا كانت النفس موجودة ، فإن وجودها لابد أن يأخذ فى اعتباره أفعالها ، أما إذا قلنا بوجودها عن طريق تجردها ، فإن هذا قد يؤدى إلى عكس المطلوب البرهنة عليه . وإذا كنا قد بينا قبل ذلك ، أهمية التجربة الباطنة ، فإن هذه التجربة الباطة لاتنفى النظر إلى النفس من خلال أفعال لها تتميز بها .

ب – برهان الحركة :

أطلقنا على هذا البرهان اسم برهان الحركة ، وهو ما نجده فى كثير من المؤلفات باسم البرهان الطبيعى . إذ أن ابن سينا يستمد من تمييزه بين أنواع الحركة ، برهاناً على وجود النفس .

فإذا كان ابن سينا فى معرض دراسته للأمور الطبيعية للأجسام[٢] ، يميز بين حركة طبيعية وحركة قسرية وحركة إرادية ، فإن فيلسوفنا فى هذا المجال ،

---

(١) الإشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ٣١٩ – ٣٢٠ .

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا الموضوع فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١١ وما بعدها .

مجال دراسته للنفس الإنسانية ، يستفيد من التمييز بين هذه الحركات ويثبت وجود النفس . فهو يقول : إن ما يتحرك بالطبيعة لا بالقسر ، من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ، له ضربان من الحركة بينهما خلاف . أحدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة أحد الأركان عليه ، واقتضائها تحريكه إلى حيزه المجعول له بالطبع ، كحركة الإنسان بطبع العنصر الثقيل إلى أسفل . وهذا النوع من الحركات لايوجد إلا إلى جهة واحدة . أما الضرب الثانى من الحركة — وهو ما يهمنا فى إثبات وجود النفس — فإنه يكون مخالفاً لمقتضى عنصره ، أى إما أن يسكن فى حيزه الطبيعى فى حالة الاتصال به والوصول إليه ، مثال ذلك تحريك الإنسان بدنه إلى مستقره الطبيعى وهو وجه الأرض ، وإما الحركة إلى الحيز الطبيعى حركة مباينة ومثال ذلك حركة الطائر بجسمه إلى العلو فى الجو.

وهذا يثبت وجود النفس ، نظراً لأن هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس . يقول ابن سينا : « فبين أن للحركتين علتين ، وأنهما مختلفتان إحداهما تسمى طبيعية ، وثانيتهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية ، فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية»[1]

حـ — برهان الظواهر النفسية :

يعرض ابن سينا لعدة ظواهر نفسية ويتخذ منها دليلا على وجود النفس ، بمعنى أن هذا بمعنى أن هذا البرهان يحاول إثبات النفس من ملاحظتنا لانفعالاتها. فمن خواص الإنسان — فيما يقول ابن سينا — أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة ، بعض الانفعالات كالتعجب ويتبعه بالضحك . كما يتبع إدراكه للأشياء المؤذية ، انفعال بالضجر ويتبعه بالبكاء . وقد يتبع شعوره بشعور غيره أنه فعل شيئاً من الأشياء التى قد أجمع على أنه لاينبغى أن يفعلها ، انفعال نفسانى يسمى الخجل .

وهكذا يعدد فيلسوفنا كثيراً من الظواهر النفسية كالخوف والرجاء وغيرهما ليبين عن طريقها أن الإنسان يختلف عن الحيوان ، وأن ذلك لايكون إلا عن نفس جوهرية تختلف عن البدن .

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠–١٥١ . وقد عرض الدكتور إبراهيم مدكور لهذا البرهان و وجه إليه بعض أوجه النقد. وقال إنه برهان ضعيف. (فى الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢–١٧٤)

هذا بالإضافة إلى الأحوال العقلية . إن هذه الأحوال إذا كان للجسم فيها مدخل ، إلا أن المهم عند فيلسوفنا أنها توجد للإنسان بسبب النفس التي للإنسان دون سائر الحيوان ، وذلك كتصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد ، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحقيقية[١] . إلخ .

د — برهان الاستمرار :

يبدو لنا هذا البرهان — مع ما فيه من بعض نقاط الضعف — برهاناً هاماً على جوهرية النفس واختلافها عن البدن . وهو إن كان يأخذ من كثير من البراهين التي سبق أن ذكرناها ، بعض الأفكار ، إلا أن الظواهر والأمثلة التي يسوقها فيلسوفنا داخل هذا البرهان قد تكون — فيما يذهب ابن سينا — مبرراً قوياً للتسليم بهذه الجوهرية للنفس . إذ أنها تقدم لنا اختلافات عميقة بين كل من النفس والجسم .

وهو يعبر عن هذا البرهان بعدة تعبيرات مختلفة ، قد يكون أوضحها وأولها ، ما ورد في رسالته في معرفة النفس الناطقة . فهو يقول : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك ، هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو دائماً في التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه»[٢] .

هـ — برهان وحدة النفس أو الأنا :

يقوم هذا الدليل على القول بأن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم ، على أنه قوة فيه أو صورة له بأي وجه من الوجوه .

وهو يسوق عدة أدلة يرى أنها تنهض برهاناً على جوهرية النفس من زاوية وحدتها :

في كتابه الشفاء ، يذهب إلى أن محل الصور المعقولة يجب أن يكون جوهراً

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ١ ص ٣٤٦ — ٣٤٧ .

(٢) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٨٣ .

غير جسمى وغير قابل للقسمة ، إذ لو كان غير ذلك لأدى أن يلحق الصورة ما يلحق الجسم من الانقسام[١] .

وفى رسالته فى السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس الناطقة يقارن الصور الهندسية والعددية وكذلك النفس بالقوة الجسمية ، آخذاً أساساً للمقارنة هو التناهى واللاتناهى ، فإذا كانت الصور الهندسية والعددية والحاصلة عن تركيب ذوات الموجودات القابلة لها ، غير متناهية فى ذواتها ، وكان الشيء الذى يعقل به الإنسان ، له قوة على تعقل أى واحدة من هذه الصور الهندسية ، فإن هذا يثبت أن هذه القوة التى تعقل وتدرك غير متنصفة ، إذ أنها تدرك أشياء لا متناهية ، أما القوة الجسمية فلابد أن تكون متنصفة بتنصف الجسم[٢] .

وهو إذا كان يتخذ من التناهى واللاتناهى أساساً لفكرته هذه ، فهو أيضاً يبرهن على جوهرية النفس داخل نطاق برهان الأنا بإثبات أن النفس إذا كان لها وظائف مختلفة ، إلا أن هذه الوظائف فى الواقع تظل واحدة ، إذ يجب أن يكون لها رباط يجمع بينها ، وإلا لما استطاع الفرد أن يثبت أنه واحد ومخالف للآخرين .

ويمكن أن نوضح فكرة هذا الرباط عنده ، بفكرته عن الحس المشترك : فإذا كان ابن سينا — كما عرفنا — قد قال بأن كونى أبصر بحاسة البصر غير إدراكى أننى أبصر ، وأننى أميز بين الحواس المختلفة ، وأنه لابد من وجود حس تتلاقى عنده هذه الحواس الخمس ؛ فإنه يستند إلى هذه الفكرة ، أى هذا الرباط الذى يجمع بين الوظائف المختلفة للنفس : يقول فيلسوفنا : إن الإنسان يقول : أدركت الشيء الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه ، وكذا يقول : أخذت بيدى ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى . . : فنحن نعلم أن فى الإنسان شيئاً جامعاً ، يجمع هذه الإدراكات والأفعال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال . . : فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه بـ « أنا » ، مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن[٣] » .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٢ ص ٣٤٨

(٢) رسالة فى السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس ص ١٠

(٣) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٥

بهذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات جوهرية النفس الناطقة ، والتى أحدثت أثراً كبيراً فيمن جاء بعده من مفكرين سواء فى الشرق أو فى الغرب[١] كما يذهب البعض ، يكون فيلسوفنا قد نفى اعتبارها عرضاً من أعراض الجسد . إذ أن هذه البراهين وغيرها من براهين عديدة ، تقوم أساساً — كما تبين لنا — على تمييز جوهرى بين كل من النفس والجسد : تمييز يقوم على إثبات أفعال للنفس لايستطيع أن يقوم بها البدن ، تماماً كما نقول إن هناك أفعالاً للحس المشترك لا تستطيع أن تقوم بها حاسة حاسة . دليل هذا ما يقوله فى كتاب الشفاء بعد أن ذكر هذه البراهين : فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به . فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى بعناية ذاتية مختصة به ، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئته ومزاجه[٢] :

---

(١) أفاض الدكتور إبراهيم مدكور فى بيان أثر هذه البراهن فيمن جاء بعده من مفكرين فى الشرق والغرب (فى الفلسفة الإسلامية ص ١٨٧ — ١٩٤)

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٢

٣ — روحانية النفس

بقى أمامنا الإشارة إلى بعض الأدلة التى يسوقها فيلسوفنا لإثبات روحانية النفس . وهذه الأدلة نحسبها تفريعات على بيان الجوهرية للنفس ، بل إن مقصدهما يعد واحداً ، بمعنى أنهما يشتركان فى إثبات الجوهرية للنفس كشىء مختلف عن البدن ، وأيضاً إثبات أن ما تتميز به قوى النفس الإنسانية يختلف فى جوهره عن قوى النفس الحيوانية .

وأهم هذه الأدلة يمكننا إيجازها على النحو التالى :

(ا) لانجد جسماً من الأجسام من حيث هو جسم ، محلا للحكمة ، إذ لو كان ذلك كذلك ، لكان كل جسم من الأجسام محلا لها . وهذا غير مشاهد ولا يثبت أمام أى برهان .

(ب) لو كان العلم عرضاً حالا فى الجسم ، لوجب عن ذلك أنه متى زال عنه بنسيان أو غيره ، أن يعود لا كما حصل فى الحالة الأولى ، إذ أن فراغ الجسم القابل فى الحالتين بمرتبة واحدة . بيد أننا نرى المرض يؤدى إلى زوال الصورة المعلومة ، بحيث إذا رؤيت عادت دون حاجة إلى استئناف الجسد . وعلى هذا يمكن القول بأن محل العلوم ليس بجسم ، بل هو جوهر غير جسمانى .

(ج) النفس تدرك الكليات وتدرك ذاتها دون آلة . أما الحس — كما يقول فيلسوفنا — فيحس شيئاً خارجاً ولايحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه . وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته . وعلى هذا فيمكن القول بأن للنفس طبيعة تتميز عن طبيعة الحس والخيال .

(د) استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة تؤدى إلى إضعاف الآلات الجسدية ، بل ربما أدت إلى فسادها ، كالضوء الخاطف للبصر والرعد الشديد للسمع . وعند إدراك القوى لايقوى على إدراك الضعيف . فالفرد مثلا عندما يخرج من نور قوى ، لا يبصر بعده مباشرة نوراً ضعيفاً ، وكذلك السامع .

أما الحال فى القوة العقلية فيكون عكس ذلك ، إذ أن إدامتها للفعل وتصورها للأمور التى هى قوى ، يؤدى إلى إكسابها قوة وسهولة قبول لما بعدهما مما هو أضعف منها.

(هـ) إذا لاحظنا أحوال البدن ، تبين لنا أن أجزاءه تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك فى سن الأربعين تقريباً . أما القوة العقلية ، فإنها تقوى بعد ذلك . فلو كانت هذه القوة ، قوة جسمية ، لكانت تضعف مثل البدن تماماً ولكن ذلك ليس بصحيح[١] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات — ن ٦ م ٥ ف ٢ ص ٣٥١ — ٣٥٣ ، رسالة فى السعادة ص ٥ — ١٢ ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٩٨ — ٩٩ ؛ رسالة فى النفس وبقائها ومعادها — الفصل السابع . ويقول الدكتور مدكور شارحاً ومؤولا محاولة ابن سينا ، البرهنة على إثبات روحانية النفس : لايكفى لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر ، فهذا جنس لاتتميز به من الجواهر الأخرى فى شيء ، وينبغى أن يضاف إليه فصل أو فصول كى يكتمل التعريف . والفصل الفاصل هنا هوروحيتها التى تفترق بها عن الجسمية افتراقاً تاماً . وإذا كان ابن سينا قد جد فى إثبات جوهريتها ، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية . (فى الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه — ص ٢٠٢ — ٢٠٣)

٤ — تقرير حدوث النفس :

حاول ابن سينا جهده فى البرهنة على حدوث النفس ، بمعنى أن النفس عنده — خلافاً لرأى أفلاطون — تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون هذا البدن الحادث مملكاً للنفس وآلة لها أيضاً .

وهو يحاول البرهنة على هذه القضية ، دون أن يفيض فيها ، وكأنه كان يحسب أن الرأى المخالف لرأيه ، وهو القائل بأن النفس كانت قائمة مفارقة للبدن ثم حصلت فيه ، رأياً لايستحق كثير مناقشة .

فإذا رجعنا إلى الفصل الثالث من المقالة الخامسة من كتاب الشفاء ، وبعض رسائله الأخرى ، وجدناه يسوق الدليل تلو الدليل على ذلك : ويمكن بيان تسلسل ذلك على النحو التالى :

(ا) إذا فرضنا للنفس وجوداً ليس حادثاً مع حدوث الأبدان ، بل وجوداً مفرداً ، لأدى هذا إلى جواز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة . إذ أن كثرة الأشياء إما أن تكون من جهة الماهية والصورة ، وإما من جهة النسبة إلى العنصر . والحالة الأولى وهى التكثر من جهة الصورة والماهية لا يمكن أن تكون صحيحة ، إذ أن صورتها واحدة . وعلى ذلك يكون تكثرها من جهة البدن الذى يعد حاملا وقابلا لهذه الصورة .

(ب) إذا قيل بأن النفس يمكن أن تكون موجودة دون وجود البدن ، فإن هذا يؤدى إلى القول بعدم مغايرة نفس لنفس . وهذا شىء يحسبه ابن سينا صحيحاً تماماً ، إذ أنه يرى أن الأشياء إذا كانت مجردة أصلا ، فإن الشىء منها لايختلف عن الآخر . وعلى ذلك فمن المحال أن تكون النفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد .

(حـ) إذا كانت النفس غير متكثرة بالذات (النقطة السابقة) ، فإنها لايجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد : لأنه إذا حصل بدنان ، حصل فى البدنين نفسان . أما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين ، فإن هذا عند فيلسوفنا يعد أمراً ظاهر البطلان .

وهكذا يذكر ابن سينا عدة أوجه للتدليل على رأيه فى حدوث النفس منتهياً إلى القول بأن النفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها[١] .

وعلى هذا فيمكن القول بأن أدلته هذه تثبت عدم إمكان وجود النفس قبل الأبدان : إنها لو وجدت لاستحال تعددها . أما إذا وجدت معها ، فإنه من السهل عليها بقاء تعددها بعد زوال الأبدان التى تحل فيها هذه النفس . كما أنه فى هذه الحالة يمكن النظر إليها وكأنها ذات منفردة ، أى تنفرد باختلاف المادة التى تحل فيها وباختلاف زمن حدوثها ، طالما أنها لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم تحصل فيه ، كما يقول أفلاطون . كما أنها أخيراً تختلف تبعاً لاختلاف الاستعدادات التى توجد لها قياساً إلى اختلاف أبدانها .

يقول ابن سينا مؤكداً على أن النفس لابد أن تكون حادثة : فليست النفوس إذن موجودة قبل الأبدان البتة ، بل هى حادثة مع الأبدان، ولن يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت ، لأنه قد تبين فى كتب الحكمة الإلهية ، أن الأمور الطبيعية ليست اتفاقية ، لأن الاتفاقية هى الأقلية ، والطبيعية إما أكثرية أو دائمة . فإذن الحق أن النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى[٢] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، رسالة فى أحوال النفس ص ٩٦ — ٩٨ ، دكتور خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية جـ٣ ص ١٨٤ — ١٨٥ ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى — مقالة علم النفس — مجلة الكتاب — مجلد ١١ — أبريل سنة ١٩٥٢ م من ص ٤١٤ إلى ص ٤١٨ . ويقول الدكتور الأهوانى مؤولا مذهب ابن سينا ومفسراً له : إن النفس إذا كانت عنده حادثة مع حدوث البدن ، فإن هذا لايمنع خلودها بعد فناء الإنسان بعد الموت . ولذلك ينبغى أن نفسر مطلع عينيه التى يقول فيها : « هبطت إليك من المحل الأرفع » ، أنه يعنى بذلك سمو النفس على البدن ، لاهبوطها هبوطاً على الحقيقة . وأيضاً :

Marmura (M) : Avicenna and the problem of the infinite number of Souls p. 235 - 236, O'leary : Arabic thought and its place in history p. 177.

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٩٠

٥ — قوى النفس الإنسانية والعقول التى توجد لها :

إذا كان فيلسوفنا قد درس قوى النفس النباتية وقوى النفس الحيوانية ، فإنه يبدأ بعد ذلك فى بيان قوى النفس الناطقة ، منبهاً أولا — طبقاً لذهابه إلى تدرج هذه القوى — إلى أن النفس النباتية تشترك بين النبات والحيوان والإنسان ، والنفس الحيوانية تشترك بين الإنسان والحيوان ، ثم تنفرد بعد ذلك النفس الناطقة للإنسان ، بقوى خاصة بها لا توجد فى كل من النفس النباتية والنفس الحيوانية . فما هى القوى التى ينسبها فيلسوفنا للنفس الناطقة ؟

يقسم ابن سينا قوى النفس الناطقة إلى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه . فالعاملة يعدها قوة لتحريك بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية . ويقول إن لها اعتباراً بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتباراً بالقياس إلى نفسها .

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، يتمثل فى الهيئات التى تخص الإنسان ، فهو يفعل وينفعل . والدليل على ذلك الخجل والبكاء والضحك .

واعتبارها بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، يتمثل فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة[1] .

ويحدد لنا فيلسوفنا بطريقة تفصيلية كيف تعين القوى الحيوانية ، النفس الناطقة ، فيذهب إلى أن هذه القوى تفيدها فى أشياء ، منها أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات ، بحيث يحصل لنا من الجزئيات أمور أربعة :

(١) انتزاع الذهن الكليات المفردة من الجزئيات . وهذه عملية التجريد التى يجرد فيها الذهن الجزئيات من علاقتها بالمادة ولواحقها ، ومراعاة المشترك منها والمتباين ، والذاتى وجوده والعرضى وجوده ، بحيث يحدث نتيجة لذلك مبادئ التصور عن طريق معونة استعمال الخيال والوهم .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩١ وأيضاً : النجاة ص ١٦٤ من القسم الطبيعى

(ب) ايقاع نسب بين هذه الكليات على سبيل السلب والإيجاب .

(حـ) تحصيل المقدمات التجريبية نتيجة لمشاهدة الحس هذه الجزئيات مرات كثيرة .

(د) الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر[١] .

نخرج من ذلك إلى أن فيلسوفنا فى سبيل مقارنته بين قوى النفس الحيوانية وقوى النفس الإنسانية ، وأن القوى الثانية تشمل النوع الأول من القوى ، قد حاول عقد مقارنات ومشابهات بين كل من النفس الحيوانية والنفس الإنسانية ، طبقاً لمذهبه فى تدرج القوى كما قلنا فى أول هذا الفصل .

ومعنى ذلك أن القوى الحيوانية إذا كانت موجودة فى النفس الإنسانية ، فلابد أن تكون هناك مشابهات بين أفعال كل من النفس الحيوانية والنفس الإنسانية . ولذلك حاول فيلسوفنا ذكر الأدلة العديدة التى نخرج منها إلى أن هناك بعض الأفعال المشتركة بين كل من القوتين .

ومعنى هذا كله — كما يقول الطوسى شارحه الأكبر — أن قوى النفس تنقسم عنده قسمة أولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفها مكملة إياه ، تأثيراً اختيارياً ، وتسمى عقلا عملياً . وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها ، وتسمى هذه القوة عقلا نظرياً[٢] .

وإذا كان فيلسوفنا قد قال — فيما ذكرنا — إن للنفس الناطقة قوى بالقياس إلى النفس الحيوانية ، وقوى بالقياس إلى نفسها ، فإن هذه القوى الأخيرة هى التى تميز هذه النفس بحيث لا توجد فى النفس الحيوانية ولا فى النفس النباتية .

فما هى إذن هذه القوى التى يقول عنها فيلسوفنا إن لها اعتباراً بالقياس إلى نفسها ، أى النفس الإنسانية ؟

هناك قوة عملية تدبر بها النفس بدن الإنسان على ضوء الآراء الجزئية التى يتوصل إليها الإنسان إما عن مقدمات ذائعة مشهورة ، مثل أن الكذب قبيح والظلم

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٢

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٣

قبيح ، أو عن تجربة واختبار . وعلى هذا تكون هذه القوة مختصة باستنباط ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية لتتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية[١] .

وإذا كان للنفس الناطقة قوة عملية ، فلها أيضاً قوة . وإذا وصلنا إلى هذه القوة والحديث عنها فقد وصلنا إلى كثير من الإشكالات الخاصة بأنواع العقول ، والعديد من التفريعات المترتبة على هذه النظرية ، نظرية العقل ، بدأت من شراح أرسطو ومفسريه حتى ابن رشد آخر فلاسفة العرب . نقول آراء عديدة وتفريعات كثيرة متضاربة ، حتى عند فيلسوفنا ابن سينا نفسه .

فإذا قارنا بين مختلف كتبه ، وأخذنا فى اعتبارنا تفسيره لنظرية المعرفة ، وجدنا آراء متضاربة تتجه نحو تفسير المعرفة تفسيراً حسيًّا عقليًّا تارة ، وتفسيراً إشراقيًّا تارة أخرى .

ولا يكفى ما يقال إنه اتجه فى آخر حياته إلى تفسير المعرفة تفسيراً هو أقرب إلى النحو الصوفى على أساس عباراته التى سنشير إليها بعد قليل من كتابه الإشارات والتنبيهات . بل إن هذا — فيما يبدو لنا — يعد تناقضاً وتذبذباً فى الآراء بين تفسير لعمل العقل باعتماده على الحواس ، أى تكون وظيفته استخلاص الكليات بتجريدها من الجزئيات التى تدركها الحواس ، وبين تفسير يلقى على العقل الفعال وهو خارج عن القوى النطقية ، تبعة إدراك هذه الكليات وتفسير عملها ، بمعنى أن تصور الكلى يكون صادراً عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى .

وما يهمنا أساساً فى هذا المجال هو معرفة مراتب العقل النظرى أو القوة النظرية التى تمثل قسمة النفس الإنسانية قسمة أولى ، وهى العقل النظرى والعقل العملى .

وقبل أن يحدد لنا ابن سينا مراتب القوة النظرية ، يبين لنا تعريف هذه القوة النظرية وطبيعة عملها الذى يختلف عن القوة العملية ، كما يقدم لذلك بتحديد لمعنى القوة .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٣ (القسم الطبيعى)

فهو يقول إن القوة النظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها ، فأخذها بصورتها فى نفسها أسهل ، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء[١] .

هذا بالنسبة لطبيعة القوة النظرية — على وجه العموم — والتى تعد إحدى القوتين الموجودتين داخل النفس التى يتميز بها الإنسان عن الحيوان .

أما عن تحديده لمعنى « القوة» فى العقل ، فإنها عنده تقال على ثلاثة معان هى :

(ا) القوة المطلقة وهى عبارة عن الاستعداد المطلق الذى لايكون خرج منه بالفعل شىء ، ولا حصل ما به يخرج ، إذ أنها لا تستطيع فى ذاتها الانتقال من القوة إلى الفعل ، مثال ذلك قوة الطفل على الكتابة . ويسمى ابن سينا هذه القوة بالقوة الهيولانية .

(ب) القوة الممكنة أو قوة الاستعداد. وهذه القوة قد تم لها الآلات الضرورية التى تستطيع عن طريقها الانتقال إلى الفعل ، مثال ذلك قوة الطفل الذى نما وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف .

(حـ) القوة الكاملة أى كمال القوة ، وتقال للاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون الإنسان الذى فيه هذه القوة . أن يفعل متى شاء دون حاجة إلى اكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط . أى أن هذه القوة الكاملة ، أو الملكة لاينقصها شىء لكى تنتقل إلى الفعل ، ومثال ذلك قوة الكاتب المستكمل الصناعة[٢] .

فإذا عرفنا معنى القوة ، فقد تسنى لنا فهم مراتب العقل النظرى عن ابن سينا . إنه يقول بأربع مراتب هى العقل الهيولانى ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد .

العقل الهيولانى يمكن اعتباره قوة مطلقة أو استعداداً محضاً . يقول ابن سينا :

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢ ، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٥ — ٦٦

« فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة ، وذلك حين ما تكون هذه القوة التى للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلا هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية تشبيها إياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكل صورة»[١] .

أما العقل الثانى فهو العقل بالملكة ، وهو الذى تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه . وهى عبارة عن المقدمات التى يقع بها التصديق دون اكتساب ، مثال قولنا : إن الكل أعظم من الجزء ، وإن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية .

والعقل الثالث هو العقل بالفعل ، لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب .

أما العقل الرابع ، فيطلق عليه ابن سينا العقل المستفاد ، وهذا العقل يعد كمالا للعقل بالفعل . إذ أن المعلومات النظرية تكون حاضرة ماثلة كالأشياء المشاهدة ، أى أن الصور المعقولة حاضرة ، والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها[٢] .

هذه هى مراتب القوة النظرية عند فيلسوفنا . ونود أن ننبه إلى أن كل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذى فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه .

ولكن كيف يتم الانتقال من القوة إلى الفعل ؟

إن الانتقال عند فيلسوفنا لايكون إلا بواسطة عقل يعد دائماً بالفعل ، وهو ما يسميه بالعقل الفعال . يقول ابن سينا : إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢ وأيضاً : دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٦١

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢ – ٢٩٣ ، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٦ – ٦٨ ، الإشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ٣٦٤ – ٣٦٥ ، عيون الحكمة ص ٤٢ – ٤٣ ، النجاة ص ١٦٥ – ١٦٦ ، رسالة الحدود لابن سينا ص ١٢ – ١٣ ،

Avicenna : Dânesh-Nâme, tome

II, physique p. 65-72 , S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe p. 363-364.

E. gilson : History of Christian philosophyn p. 202

بسبب عقل هو دائما بالفعل ، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعاً من الاتصال ؛ انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج[1] .

ومعنى هذا أن النفس الإنسانية إذا كانت عاقلة بالقوة ، ثم صارت عاقلة بالفعل ، فإن هذه الصيرورة أو الخروج من القوة إلى الفعل ، لابد أن تكون نتيجة لسبب يخرج المعقولات فى نفوسنا من القوة إلى الفعل ، ويعطينا الصور العقلية . إذ أن عنده مبادئ الصور العقلية مجردة . يقول فيلسوفنا : إن نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا ، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً ، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا[2] .

وهكذا يكون ابن سينا فى نظرته لقوى العقل — إذا استثنينا الصفات التى يخلعها على العقل الفعال الخارج عن نفوسنا — قد قال بالتدرج من مرتبة إلى أخرى بالنسبة لهذه العقول التى تعد مراتب أو قوى للنفس . إذ أنه يرى أن كل

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات — ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٩٣ ، أحوال النفس ص ١١٢ — ١١٣ .

(٢) نود أن نشير إلى أن فيلسوفنا فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » وهو آخر كتبه ، يشبه عمل العقول وبخاصة العقل الفعال ، تشبيهات هى أقرب إلى التشبيهات الصوفية ، مشيراً إلى الآية القرآنية « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار »

وإذا كان فخر الدين الرازى قد أشار إلى تأويل فلسفة ابن سينا فى هذا المجال بناء على هذه الآية ، فإن كلام ابن سينا فى آخر كتبه يسمح بذلك . فهو يقول فى الإشارات والتنبيهات (ص ٣٦٤ —٣٦٧) ومن قواها — أى قوى النفس الناطقة — ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل : فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ، وهى المشكاة . ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ، فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى : إما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضعفى . أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة الشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال . أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن ، وهى نور على نور . وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفاداً. وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل . والذى يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولانى أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار .

مرتبة أو قوة تعد رئيسة على ما دونها وخادمة لما فوقها . .

وهو لايفعل ذلك بالنسبة لمراتب العقل النظرى فحسب ، بل إنه يرتب على هذا الأساس أيضاً ، مراتب القوة العملية للنفس الناطقة ، بل قوى الكائنات الحية ، صاعداً من أدناها حتى يصل إلى أسماها .

فالعقل المستفاد يعد رئيساً ويخدمه الكل ويعد الغاية القصوى . ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة : والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول ، لأن العلاقة البدنية – كما يقول فيلسوفنا – إنما هى لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره . أما العقل العملى فيخدمه الوهم ، والوهم تخدمه قوتان ، قوة بعده وهى الذاكرة ، وقوة قبله هى عبارة عن جميع القوى الحيوانية : أما المتخيلة فتخدمها قوتان هما القوة النزوعية ، إذ أنها تبعثها على التحريك ، والقوة الخيالية بعرضها الصورة المخزونة فيها . والقوة الخيالية تخدمها الحواس الخمس[1] وهكذا من قوة دنيا إلى ما هو أعلى منها ، بمعنى أن القوة الدنيا تكون خادمة للقوة الأعلى منها ، حتى يبين لنا فيلسوفنا كيف أن قوى النفس النباتية من مولدة ونامية وغاذية تخدم قوى النفس الحيوانية ، وهذه القوى بدورها فى حواس خمس وحس مشترك وخيال ومصورة ووهمية وحافظة ذاكرة ، تخدم قوى النفس الانسانية الناطقة ، سواء كانت قوى عملية أو قوى نظرية ، أى عاملة أو عالمة على حسب التعبير السينوى : وهذه الأخيرة تتدرج حتى تصل إلى أسمى مراتب العقل النظرى .

وبهذا تتميز النفس الإنسانية عن غيرها من النفوس النباتية أو الحيوانية . إنها نفس وإن تضمنت قوى غيرها من النفوس ، إلا أنها تزيد عليها بقوى لاتوجد فى النبات ولا فى الحيوان ومن هنا كان تميزها وتميز الكائن الذى توجد له هذه النفس ، وهو الإنسان ، أرقى الكائنات .

وهذه القوى النفسانية ، سواء ما وجد منها فى مملكة النبات أو الحيوان أو الإنسان ، تشطر كائنات الكون كله إلى شطرين : شطر ليس فيه حياة ، كان موضوع دراستنا فى الفصل الأول من هذا الباب ، وشطر يتميز بالحياة التى يستمدها

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦م ١ ف ٥ ص ٢٩٣ .

من نفس لاتعدو وظيفتها التغذية والنمو والتوليد ، موجودة فى النبات ، وكان هذا موضوع دراستنا فى الفصل الثانى من هذا الباب ، ثم نفس تملك حواس ولها قوى لاتوجد فى النبات ، وإنما توجد فى الحيوان ، الذى كان محور بحثنا فى الفصل الثالث من هذا الباب ، ثم صعود من نفس نباتية وما تتضمنه من قوى ، ونفس حيوانية لها قوى أعقد وأرقى ، إلى نفس لاتوجد إلا فى الإنسان ، وكان هذا المجال موضوع الفصل الرابع والأخير من هذا الباب ، والذى تناول دراسة النفس من أبسطها إلى أعقدها ، من أدناها إلى أعلاها ، دراسة لأعم مستوياتها إلى أخص هذه المستويات :

الباب الثالث

بين الفلاسفة والغزالى

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم

فى هذا الباب — كما أشرنا — سنتناول بالدراسة موضوعين من الموضوعات التى دار حولهما الخلاف بين الفلاسفة والغزالى ، وهما : العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى ، والمعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى .

وهذان الموضوعان هما من الموضوعات التى ذهب الغزالى فى بحثه لهما إلى تكفير الفلاسفة . إذ أنه انتهى فى كتبه كالمنقذ من الضلال ، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، وتهافت الفلاسفة ، إلى تكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل تدور حول آرائهم فى قدم العالم والعلم الإلهى والبعث الروحانى ، وذلك بعد أن ناقشهم وخاصة فى كتاب تهافت الفلاسفة فى عشرين مسألة منتهياً إلى أنهم جانبوا الصواب فى كثير منها ، وكفروا فى ثلاث منها هى هذه المسائل .

وإذا كنا قد درسنا فى كتابنا « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » المسألة الأولى وعرضنا لحجج الغزالى فى حدوث العالم ورد فيلسوفنا ابن رشد عليه ، فإنه لا يتبقى أمامنا إلا هاتان المسألتان من المسائل الثلاث .

وأيضاً إذا كنا سنقف فى عرضنا لهاتين المسألتين عند الغزالى ولانتجاوزه إلى ابن رشد ، الذى نقد موقف الغزالى فى هاتين المسألتين ، فإن سبب ذلك أننا قد درسنا فى كتابنا المشار إليه ، مذهب ابن رشد فى العلم الإلهى ، والخلود ، وذلك بعد نقده لموقف الغزالى .

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا قد خصصنا فى دراستنا لهذين الموضوعين ، جزءاً بينا فيه بايجاز ، موقف المتكلمين ، فإن دافعنا إلى ذلك ، تأكيد وإثبات الاتجاه الكلامى عند الغزالى ، كما أشرنا إلى ذلك فى تصديرنا ، بحيث إن الغزالى فى نقده لموقف الفلاسفة ، إنما كان مدفوعاً ومتأثراً باتجاهات كلامية أشعرية .



الفصل الأول

العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى

أولا : تمهيد :

قد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا أولا بأن دراسة هذا الموضوع قد شغلت متكلمى وفلاسفة العرب زمانا طويلا ، وإذا قلنا ثانياً بأن البحث فيه يعد من البحوث العويصة فى حد ذاتها . دليل هذا أننا نجد المتكلمين والفلاسفة قد خصصوا مبحثاً محدداً لدراسة هذا الموضوع فى مؤلفاتهم ، بالإضافة إلى تضارب الآراء حوله تضارباً شديداً ، وذهاب كل فرقة مذهباً معيناً يختلف فى كثير أو فى قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى[1] .

وإذا رجعنا إلى كتاب المعتبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادى ، وجدناه يعبر عن ذلك خير تعبير ، حين يقول : « وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء . إذ قال قوم ، إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته . وقال آخرون : بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت . وقال آخرون ، بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئاً من الحوادث من الأفعال والذوات »[2] .

وإذا كان المجال لايتسع لاستيفاء بحث جوانب موضوع العلم الإلهى على النحو الذى نجده عند كل متكلم وكل فيلسوف ، فإننا سنحاول أولا ، بعد تقديم نبين فيه مدى تضارب الآراء حول هذا الموضوع ، عرض رأى المتكلمين ، نظراً لأن

---

(١) راجع مقالتنا عن مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى – مجلة الفكر الإسلامى ببيروت – العدد الخامس والعدد السادس من السنة الثانية (١٩٧١م) .

(٢) جزء ٣ ص ٦٩

الغزالى كما سنرى قد استفاد من دراستهم لهذه المشكلة ، بحيث أن المقارنة بين رأى المتكلمين ورأى الغزالى ، يدلنا بصورة قاطعة على المنحى الكلامى فى رأى الغزالى .

فالمتكلمون يعبرون فى رأيهم — كما سنرى — عن اتجاه دينى ، وهذا ما يفعله الغزالى ، إذ هو أيضاً متابع فى رأيه للجانب الدينى الإسلامى .

ثم سنقوم ثانياً بعرض رأى ابن سينا ، نظراً لأنه الفيلسوف الذى ركز الغزالى هجومه عليه ، بحيث نستطيع أن نقول إن رأى ابن سينا قد جاء إلى حد كبير معبراً عن رأى الفلاسفة .

بعد ذلك سنحلل جوانب رأى الغزالى حين قام بالرد على الفلاسفة، سواء القدامى ، أو فلاسفة العرب ، إذ لا يخفى علينا أن هناك اختلافاً كبيراً بين رأى فيلسوف كأرسطو ، ورأى فيلسوف كابن سينا ، حين حاول أن يوفق بين المطالب الفلسفية الأرسطية ، والمطالب الدينية الإسلامية .

وسنقف عند الغزالى ولا نتجاوزه إلى الحديث عن ابن رشد ، وكيف قام بالرد على خصمه الغزالى ، متخذاً موقفاً خاصاً به[١] .

ونود أن نشير فى البداية ، إلى أننا سوف لا نبحث فى هذا الموضوع من جانبه الكلامى البحت ، أى ذلك الجانب الذى تمثل فى الصراع بين المعتزلة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى حول صفة العلم الإلهى ، وهل هى شأنها فى ذلك شأن بقية الصفات ، عين ذاته تعالى كما ذهب المعتزلة ، أم أنها صفة زائدة على الذات كما ذهب الأشاعرة .

لن يعنينا هذا الجانب الكلامى الجدلى البحت من هذه المشكلة ، وقد أشرنا إليه — وخاصة رأى المعتزلة — فى الفصل الرابع من الباب الأول ونحن بصدد عرض رأى الكندى فى وحدانية الله . ولكن يعنينا هنا — ما دمنا نتكلم عن الغزالى — أن نعرض للزاوية الأخرى أو الوجه الآخر من هذا الموضوع ، إن صح هذا التعبير ، وهو الذى يتمثل — كما ذكرنا آنفا — فى الخلاف حول معرفة الله لسائر المخلوقات ، وهل معرفته تتناول جزئية من تلك الجزئيات الحادثة المتغيرة ، أم أن معرفته تتمثل

---

(١) حللنا رأى ابن رشد فى صفة العلم الإلهى ، فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤٢ وما بعدها .

فى إدراك سنن الكون العامة والأمور الكلية العامة المطلقة . . إلخ .

ونحسب أننا حين نبلور دراستنا لهذا الموضوع حول هذا المجال ، نكون — إلى حد كبير — قد أخرجنا هذا الموضوع عن طابعه الجدلى الكلامى الذى طالما يحلو للكثيرين أن يحصروه فيه ، أى حين يحصرون هذا الموضوع فى قوالب جدلية كلامية ، ونكون قد نظرنا بالتالى لهذا الموضوع من خلال منظور يبدو لنا أكثر اتساعاً وعمقاً .

نعم أكثر اتساعاً وعمقاً ، لأنه منظور فلسفى برهانى . والمنظور الفلسفى بطبيعته يمثل الانفتاح لا الانغلاق ، يمثل الربط بين مشكلة ومشكلة أخرى ، لا إقامة حواجز منيعة بين هذه المشكلة والأخرى . وقد سبق لنا أن بينا من جانبنا فى مجال آخر[1] ، تأكيداً لما نقوله من وجوب الربط بين المشكلة من وغيرها المشكلات ، أو بين الموضوع وغيره من الموضوعات ، كيف ارتبطت دراسة ابن رشد لموضوع العلم الإلهى ، بدراسته لمشكلة الخير والشر ، بحيث إنه — فيما يبدو لنا — كان حين يبحث فى موضوع العلم الإلهى ، ينظر فيه من زاوية تفسيره للخير والشر . والعكس أيضاً صحيح ، بمعنى أنه يفسر الخير والشر من زاوية رأيه فى العلم الإلهى :

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٩٥

ثانياً : الاختلاف حول صفة العلم الإلهى :

قلنا إن هناك آراء كثيرة واختلافات رئيسية حول صفة العلم الإلهى . وإذا رجعنا إلى كتب المتكلمين وخاصة المواقف لعضد الدين الإيجى ، وجدناه يبلور هذه الآراء .

ويمكننا القول بأن أبرز هذه الآراء هى :

(ا) القول بأن الله لا يعلم نفسه، لأن العلم نسبة ، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين ، هما طرفاها بالضرورة ، ونسبة الشىء إلى نفسه محال ، إذ لا تغاير هناك . وينسب المتكلمون هذا الرأى للدهرية[١] .

(ب) إذا كان الرأى الأول ينفى عن الله علمه بنفسه ، فإن قدماء الفلاسفة — فيما يقول عضد الدين الإيجى — ذهبوا إلى أنه لا يعلم شيئاً أصلا ، وإلا علم نفسه. إذ يعلم على تقدير لونه عالماً بشىء أنه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وذلك ممتنع كما أثبت ذلك الفريق الأول[٢] .

(حـ) القول بأنه لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأن العلم بالشىء غير العلم بغيره ، أى بغير ذلك الشىء من الأشياء الأخرى . وإذا قلنا بغير ذلك ، سيؤدى إلى الذهاب بأن من علم شيئاً علم جميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ عن العلم بالأشياء وهو باطل . وإذا كان العلم بشىء مغايراً للعلم بشىء آخر ؛ فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة ، فيكون فى ذاته كثرة متحققة غير متناهية ، هى العلم بالمعلومات التى لا تتناهى ، وذلك محال بالتطبيق[٣] .

(د) وإذا كان الرأى السالف يبيح علمه بذاته ويمنع علمه بغيره ، فإن الاتجاه الرابع يتمثل فى الاعتقاد بأن الله لا يعقل غير المتناهى ، إذ المعقول متميز عن غيره ، لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه . ولأنه لو لم يتميز عن غيره ،

---

(١) المواقف جزء ٨ ص ٧١ ، شرح العقائد النسفية ص ٢٥٣ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧

(٢) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ٧٢

(٣) المصدر السابق جزء ٨٩ ص ٧٢ — ٧٣ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧ ، وانظر أيضاً غاية المرام فى علم الكلا م لسيف الدين الآمدى ص ٧٦

لم يكن هو بالمعقولية أولى منه . وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه ، وإلا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير . وإذا كان له طرف فليس غير متناه ، وهذا خلف[1] .

(ه) الاتجاه الخامس نجده عند أكثر الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فإذا علم مثلا أن زيداً فى الدار الآن ، ثم خرج منها زيد ، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله . والأول يوجب التغير فى ذاته من صفة إلى أخرى ، والثانى يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه . وقالوا كذلك إنه لا يعلم الجزئيات المتنوعة المتغيرة ، إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متنوعة ولا متغيرة ، فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول[2] .

(و) اتجاه آخر يتمثل فى ذهاب المتكلمين — مستندين فى ذلك إلى الجانب الشرعى الدينى — إلى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، أى يعلم كل شىء فى الكون الذى خلقه . فهم إذن يثبتون صفة العلم الإلهى ، ويرون أن علم الله شامل لأمور الكون كلها جزئية جزئية . وسنرى أنهم يستندون إلى كثير من الآيات القرآنية التى يرون فيها تأييداً لما يذهبون إليه .

---

(١) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ٧٣

(٢) المصدر السابق جزء ٨ ص ٧٤ ، أيضاً : محصل أفكار المتقدمين ص ١٢٧ — ١٢٨

ثالثاً : المتكلمون ونقدهم للفلاسفة :

سبق أن أشرنا مجرد إشارة لرأى المتكلمين بوجه عام ، ونود الآن أن نتعرف على معالم رأيهم فى هذا المجال ، وكيف جادلوا الفلاسفة ونقدوهم فى الآراء التى توصلوا إليها .

هؤلاء المتكلمون يذهبون إلى أن الله تعالى عالم ، لأن أفعاله محكمة متقنة ، والمشاهدة تدل على ذلك . ففاعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً ، وهذا معلوم بالبديهة[١] يوضح ذلك ما يذهب إليه الباقلانى من أن الدليل على صحة أن الله عالم ، وجود الأفعال المحكمات منه ، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا عن ترتيب ونظام كالصناعة والنجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم[٢] .

يقول الجوينى : إن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره عن الجاهل به . ومن جوّز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة — صدورها عن جاهل بالخط ، كان عن المعقول خارجاً ، وفى تيه الجهل والجاً[٣] .

معنى هذا أن المتكلمين يستدلون فى تقريرهم لصفة العلم الإلهى ، بكون أفعال الله تعالى متقنة غاية الإتقان . إنهم يقولون بأن أفعال الله دقيقة محكمة ، وكل من كان فعله كذلك ، كان عالماً بتلك الأفعال ، فثبت أنه تعالى عالم . أما أن أفعاله محكمة متقنة ، فيدل عليه تشريح بدن الانسان . وأما أن كل من كان محكماً متقناً وجب أن يكون عالماً بتلك الأفعال ، فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار[٤] .

---

(١) معالم أصول الدين للرازى ص ٤٠

(٢) التمهيد للباقلانى ص ٢٦

(٣) الإرشاد ص ٦١ — ٦٢ وأيضاً : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٤٧ .

(٤) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ص ١٣٣ ، المواقف جـ ٨ ص ٦٥ رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٣٧ ، اللمع للأشعرى ص ٢٤ ، وأيضا : المسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى ص ٣٦٣

ونستطيع أن نقول على ضوء ما خلفه لنا المتكلمون من كتابات تدور حول دراسة هذه الصفة ، والبحث فيها كمشكلة ، إنهم يقسمون استدلالهم على وجود هذه الصفة إلى طريق سمعى ، وطريق عقلى .

الطريق السمعى يستند بطبيعته إلى الآيات القرآنية . فالله يقول : « هو الله الذى لا إله إلا هو ، عالم الغيب والشهادة »[١].

وهذا النص يشهد بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ، ممكنات وغير ممكنات . وكل شىء صادر عنه بالاختيار ، أى بالإرادة . وكل ما هو صادر عنه كل شىء بالاختيار ؛ فهو عالم بكل شىء ضرورة[٢] .

وهم لايذكرون هذه الآية القرآنية فقط ، بل يذكرون الكثير من الآيات التى يرون أنها تقدم الدليل على رأيهم . منها قوله تعالى : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » ومنها قوله تعالى « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا » ومنها قوله تعالى « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين » .

أما من جهة الطريق العقلى ، أى البراهين العقلية ، فإنهم — كما سبق أن أشرنا — يرون أن من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل ، الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها ، إلى علم فاعلها ، أى تدل على علم فاعلها بالضرورة. والأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الإحكام والإتقان . فإن من يفكر فى بدائع الآيات يعلم أن ذلك موكول إلى من أحاط بأسباب الحركات السماوية وترتيب أجرامها ، والآيات الأرضية من تركيب الحيوانات والنباتات ولوازمها[٣] .

وإذا كان المتكلمون يثبتون صفة العلم الإلهى ، فإنهم بعد ذلك ينتقلون إلى بيان أن المسلك الذى يتخذونه فى إثبات هذه الصفة يفيد — كما ذكرنا منذ قليل — العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات . وهذه نقطة حاسمة فى مذهبهم ، وكانت مثار النزاع بينهم وبين الفلاسفة : إنهم يرون أن الجزئيات معلولة كالكليات ،

---

(١) سورة الممتحنة آية ٢٢

(٢) حاشية محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ١٠٧

(٣) المصدر السابق ص ١٠٨

صادرة عنه على صفة الإتقان ومقدرة له ، فيكون عالماً بهما معاً .

يقول التفتازانى فى شرحه على العقائد: « فلا يخرج عن علمه وقدرته شيء ، لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض ، نقص وافتقار إلى مخصص ، مع أن النصوص قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة . فهو بكل شيء عليم ، وهو على كل شيء قدير ، لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات(١) » .

وإذا كان الفلاسفة الإلهيون يقولون بالعلم بالكليات فحسب ، حتى لا يحدث تغير فى علمه تعالى ، فإن هذا عند المتكلمين يعد خطأ ، لأن التغير فى الإضافات لا يوجب تغيراً فى الذات . وكذلك كونه عالماً بالمعلوم ، إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط(٢) . ومعنى هذا أن التغير إنما هو فى الإضافات لا فى الذات ولا فى الصفات الحقيقية ، كالقدرة التى تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه ، وإن لم تتغير فى نفسها . وتغير الإضافات جائز ؛ لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج(٣). فلم لايجوز القول بأن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء ؟ فعند حصول كل واحد من الأحوال ، تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال(٤).

المتكلمون إذن يردون على الفلاسفة قائلين إنه ليس هناك صعوبات تنشأ عن الاعتقاد بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات . إن هذا العلم لايؤدى إلى تغير ذاته تعالى ، بل التغير فى الإضافات ، لأن العلم عندنا إضافة أو ذات حقيقية ذات إضافة(٥). فعلى الأول يتغير نفس العلم ، وعلى الثانى تتغير إضافاته فقط ، وعلى التقديرين لا يلزم فى صفة موجودة ، بل فى مفهوم اعتبارى ، وهو جائز .

---

(١) ص ٢٥١ – ٢٥٢

(٢) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧

(٣) تجريد الإعتقاد ص ١٥٨

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ص ٤٢

(٥) فى شرح المولى حسن جلبى بن محمد شاه الفنارى على كتاب المواقف لعضد الدين الإيجى، التمييز بين القول بأن العلم إضافة ، وبأنه صفة حقيقية . فيقول الشارح : أعلم أن الجواب يكون العلم إضافة محضة إنما هو من طرف بعض المتكلمين إذ أن علم الله تعالى عند الأشاعرة صفة موجودة قديمة ، فتجويز كونه أمراً اعتبارياً لايلائم ،ولو أسقط لفظ « عندنا » لكان أظهر (ص ٧٥ من الجزء الثامن من المواقف)

هذا بالإضافة إلى أن العلم بأن الشيء وجد ، وأنه سيوجد ، واحد . فإن فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له[1]. وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد له يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول .والبارى تعالى تمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود ، تغير فى علمه[2] .

معنى هذا أن المتكلمين يفرقون بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى . فعلمه تعالى ليس علماً زمانياً أى واقعاً فى زمان ، كما يعلم الواحد منا الحوادث التى تقع فى أزمنة متعينة . فما حدث من هذه الحوادث فى ذلك الزمان كان حاضراً عند الواحد منا ، وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلا . أما علم الله فلا يختص بزمان معين . وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين ، فإنه بالتالى لايكون فيه حال حاضر وماض ومستقبل .

ومن هنا يكون الله عالماً بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها وقع فى الماضى وبعضها سيقع فى المستقبل . إذ أن العلم بها من هذه الجهة يتغير ، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر . فالموجودات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل فى وقته ، وليس فى علمه كان وكائن وسيكون ، أى ماض وحاضر ومستقبل ، بل الموجودات حاضرة عنده فى أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها [3] .

وهكذا يتابع المتكلمون نقدهم للفلاسفة . إن الفلاسفة إذا كانوا يقولون بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، أو يعلمها من حيث هى كلية ، فإن المتكلمين يجادلونهم فى قولهم هذا ، كاشفين عن التناقضات والأخطاء التى وقعوا فيها[4] .

---

(١) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ٧٤ — ٧٥

(٢) المصدر السابق جزء ٨ ص ٧٥

(٣) شرح الجرجانى على المواقف للإيجى ص ٧٥ — ٧٦ من الجزء الثامن

(٤) يقول سيف الدين الآمدى فى كتابه : « غاية المرام فى علم الكلام » (ص ٨١ — ٨٢) =

ولعلنا إذا رجعنا إلى البطليوسى فى كتابه : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية ، استطعنا أن ندرك كيف يدور الحوار بين المتكلمين والفلاسفة حول علم الله ، وهل هو علم بالكليات أم علم بالجزئيات . فالمتكلمون يردون على الفلاسفة قائلين : من أين فرقتم بين الأمرين ؟ فإن قالوا ، أى الفلاسفة — لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس ، والكليات التى هى الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تغير بتغيره ولا تحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس ؛ فجوا بنا عن هذا — أى جواب المتكلمين — أن نقول لهم : ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات ؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل ؟ فإن قالوا : نعم ؛ شبهوه بالبشر ، وقلنا لهم : إذا جاز عندكم أن يشبه البشر فى علم الكليات ، فما الذى يمنع أن يشبهه فى علم الجزئيات ؟ وإن قالوا لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر ، وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر ، قلنا : فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق[1] ؟

= وما اعتمد عليه فى اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضاً . فإن تعلق العلم بالكائنات مما لايوجب تجدد العلم ولا الجهل من سبقه ، إذ السابق هو العلم بأن سيكون ، والعلم بأن سيكون الشىء هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به ، وذلك مما لايوجب تجدد المتعلق ، بعد سبق العلم بوقوعه فى وقت الوقوع وفرض استمراره إلى ذلك الوقت فإنا لو رفعنا كل علم حادث من النفس ، لم يكن فى حال حدوثه غير معلوم ، والإكان العلم بأن سيكون فى وقت كونه — مع القول بفرض استمراره — جهلا ، وهو محال .

(١) ص ٥٩

رابعاً : موقف ابن سينا من العلم الإلهى :

(١) تقديم :

إذا أردنا أن ندرك موقف الغزالى فى رده على الفلاسفة ، فتجدر بنا الإشارة إلى مذهب ابن سينا ، إذ أن الغزالى قد ركز هجومه أساساً على ابن سينا .

لقد تناول ابن سينا بالدراسة موضوع العلم الإلهى : فالكثير من كتب ابن سينا الفلسفية تتضمن فصلا أو أكثر من فصل يدور حول دراسة هذه الصفة ، مبيناً وجهة نظره وناقداً لوجهة نظر المتكلمين .

فهو فى كتاب الإلهيات من الشفاء ، بعد أن يصف واجب الوجود بمجموعة من الصفات ، يأخذ فى تفصيل دراسة العلم الإلهى . وهذا واضح من عنوان الفصل[١] الذى يعقده فى كتاب الشفاء : « فصل فى أنه تام بل فوق التام ، وخير ، ومفيد كل شىء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شىء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال يدركها » .

ثم يتبع ابن سينا هذا الفصل بفصل آخر[٢] غاية فى الأهمية ، لأنه — كما سيتبين لنا حين دراسة رأى الغزالى — هو الفصل الذى يعنيه الغزالى حين يشير إلى رأى الفلاسفة وهو بصدد نقده لهم . وهذا الفصل من كتاب الإلهيات من الشفاء عنوانه : فى نسبة المعقولات إليه وفى إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب فى ذاته كثرة ، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهى ، وفى تفصيل حال اللذة العقلية .

وما يفعله ابن سينا فى الإلهيات من الشفاء ، يفعله فى النجاة . ففى القسم الإلهى من هذا الكتاب ، نطالع كثيراً من الفصول يدرس فيها فيلسوفنا هذه المشكلة من زواياها العديدة . هذا يتضح من عناوين فصوله التالية : « فى أن واجب الوجود

---

(١) الفصل السادس من المقالة الثامنة

(٢) الفصل السابع من المقالة الثامنة

بذاته عقل وعاقل ومعقول » ، « فى أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة هى إدراك الخير الدائم » ، « فى أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء » .

هذا غير كتبه الأخرى وأهمها آخر كتبه وهو « الإشارات والتنبيهات » ، وإن كنا لانجد تفصيلا فى هذا الكتاب ، كذلك التفصيل الذى نجده فى كتابه الشفاء وفى كتابه النجاة .

(٢) رأى ابن سينا :

يذهب ابن سينا إلى أنه ليس من الجائز أن يكون واجب الوجود ، يعقل الأشياء من الأشياء ، لأن هذا سيؤدى إلى أن تكون ذاته إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارضة لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال[١] . وسبب هذا المحال أنه لولا هذه الأمور من الخارج ، لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ،وبهذا يكون لغيره فيه تأثير[٢] .

ولما كان المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود ، فلابد أن يؤدى هذا إلى القول بأنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها[٣] .

ويتابع ابن سينا الكشف عن مذهبه ، فيرى أن واجب الوجود لا يمكنه أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانياً مشخصاً»[٤] إذ لو قيل إن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلا زمانياً ، منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقلها عقلا زمانياً منها أنها معدومة غير موجودة ، فسيؤدى هذا

---

(١) الإلهيات حـ ٢ ص ٣٥٨ ، النجاة (الإلهيات) ص ٢٤٦ ، المعتبر فى الحكمة للبغدادى حـ ٣ ص ٨٢

(٢) الإلهيات حـ ٢ ص ٣٥٨

(٣) المصدر السابق جزء ٢ ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ، الإشارات والتنبيهات لابن سينا — جزء ٣ ص ٧٠٩

(٤) الإلهيات جزء ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة ص ٢٤٧

إلى الاعتقاد بأن لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ويؤدى هذا بالتالى إلى أن يكون واجب الوجود متغير الذات . هذا بالإضافة إلى أن الكائنات الفاسدة إن تم تعقلها بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة . وإن أدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص ، لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة[1] .

إن إثبات هذه الأفعال كلها لواجب الوجود يعد — فيما يرى ابن سينا — نقصاً له تعالى . وكذلك إثبات كثير من التعقلات له سبحانه . لا مفر عند ابن سينا إلا أن نقول بأنه يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض[2] . وهذا المبدأ لا يخلو من غموض ، ولهذا لا بد من القول بأنه من العجائب التى يحتاج تصورها إلى لطف قريحة[3] .

ومن الواضح أن فى هذا القول من جانب ابن سينا محاولة للتوفيق والتخفيف من آراء بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى لا يعلم إلا نفسه . توفيق وتخفيف إذا كنا نجده فى كتابه الإلهيات من الشفاء وفى كتاب النجاة أيضاً ، فإننا نجده أيضاً فى آخر الكتب التى ألفها ونعنى به كتاب الإشارات والتنبيهات .

ولكن لابد لنا من القول بأن ابن سينا رغم هذا يميل إلى تفضيل الإدراك الكلى ، أو إلحاق الإدراك الجزئى بالإدراك الكلى إن صح هذا التعبير . أى أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا فى كونها كلية . ويقول إن واجب الوجود يجب لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير . بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس

---

(١) الإلهيات جزء ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة جزء ٣ ص ٢٤٧ وأيضاً : نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٢٢٢

(٢) الإلهيات جزء ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة ص ٢٤٧ ، نهاية الإقدام ص ٢٢٢ ، تعليق د. محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا ص ٢٠٨ (دائرة المعارف الإسلامية — الترجمة العربية — مجلدا — عدد ٤) وأيضاً : تعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور — الترجمة العربية ص ٢٦٦

(٣) الإلهيات جزء ٢ ص ٣٥٩ ، النجاة جزء ٣ ص ٢٤٧

العالى عن الزمان والدهر[١] .

ونود أن نشير – تأكيداً لقولنا بأن ابن سينا يفضل الإدراك الكلى – إلى أن فيلسوفنا حين يرى أن علم الله بالجزئيات إنما يكون مقدساً عالياً عن الزمان والدهر ، فإن هذا الرأى يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة ، والتعقل من جهة أخرى . بمعنى أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لا عن طريق الإحساس والتخيل .

وواضح أن ابن سينا حينما يقول بالتعقل ، فإنه يريد أن يجاوز الجزئى إلى الكلى ، لأن هذا من عمل العقل لا الإحساس ولا التخيل ، وهذا واضح فى نظريته فى المعرفة ، حين يبين لنا عمل العقل ، وكيف لا يستطيع الحس ولا التخيل أن يقوما بعمل العقل .

ومن هنا ذهب الطوسى وذهب الدوانى أيضاً ، إلى أن الاختلاف حول العلم الإلهى ، إنما يتمثل فى الاختلاف فى طريق الإدراك ، لا فى المدرك .

ولعل ما يوضح ذلك تمام التوضيح ما يقوله عبد الحكيم فى شرحه على العقائد النسفية[٢] . فهو يقول : « حاصل مذهب الفلاسفة أن الله تعالى يعلم الأشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والإحساس لفقدان الآلة ، فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماً له ، تعالى عن ذلك ، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل ، يدركه هو تعالى على وجه التعقل . فالاختلاف فى طريق الإدراك لا فى المدرك . والمشهور من مذهبهم أن لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث إنها جزئيات ، بل على الوجه الكلى ، وأما الجزئيات الغير المتغيرة ، فيعلمها من حيث إنها جزئيات » .

وإذا تساءلنا الآن عن كيفية جمع ابن سينا بين الإدراك على نحو كلى ، وإدراك الجزئيات جزئية جزئية ، مع تفضيله – كما قلنا – لإدراك الله أمور الكون على

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا حـ ٣ ص ٧٢٦ – ٧٢٧ .

(٢) ص ٢٥٣ – ٢٥٤

نحو كلى ، استطعنا أن نقول إن ابن سينا حين خلعه صفات كثيرة على واجب الوجود (الله) يصفه بأنه عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه . ولما كان الله بريئاً عن المادة ، فهو أيضاً معقول محض .

يقول ابن سينا فى الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء[١]، مبيناً كيف أن واجب الوجود بذاته عقل ومعقول : فالبرىء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق ، هو معقول لذاته ، ولأنه عقل بذاته ، وهو أيضاً معقول بذاته ، فهو معقول ذاته ؛ فذاته عقل وعاقل ومعقول ، لا أن هناك أشياء متكثرة . وذلك لأنه بما هو هوية مجردة ، عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته ، فإن المعقول هو الذى ما هيته المجردة لشىء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، وليس من شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقاً ، والشىء مطلقاً أعم من هو أو غيره . فالأول باعتبار أن له ما هية مجردة لشىء ، هو **عاقل** ، وباعتبار أن ما هيته المجردة لشىء ، هو **معقول** ، وهذا الشىء هو ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشىء هو ذاته ، **ومعقول** ، بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته .

وإذا كان الله — فيما يرى ابن سينا — عاقلا ومعقولا ، فإنه — كما سبق أن ذكرنا — يعقل الموجودات . وبيان هذا أن الله إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شىء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه[٢] .

هذا يعنى التفرقه بين الواجب بذاته والواجب بغيره ، وهذا ما نجده عند الفارابى أيضاً حين فرق بين الواجب بذاته والممكن والواجب بغيره . بمعنى أن الواجب بذاته وهو الله ، أى واجب الوجود ، إذا وجدت الموجودات عنه بعد أن كانت ممكنة ، أصبحت هذه الموجودات واجبة الوجود ولكن بغيرها لا من ذاتها .

وهذه التفرقه التى يلجأ إليها ابن سينا بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره

---

(١) ص ٣٥٧ . وأنظر فى هذا المعنى أيضاً : النجاة ص ٢٤٣٤ — ٢٤٤ فى القسم الإلهى .

(٢) ابن سينا : الإلهيات فى الشفاء م ٨ ف ٦ ص ٣٥٩

(الموجودات) تؤدى إلى إقامة صلات بين الله وموجوداته . فالله يعلم الموجودات ، لأنه سببها ، وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة الوجود .

وهذا العلم والإدراك للموجودات ، يكون **إدراكاً للأمور الجزئية من حيث هى كلية** . ويضرب ابن سينا مثالا على ذلك ، يوضح به وجهة نظره ويدلل عليها ، وذلك من خلال نص غاية فى الوضوح والدلالة . فهو يقول فى الفصل السادس من المقالة الثامنة من كتاب الإلهيات من الشفاء[1] : « كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى ، لأنك تقول فى كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حالة تلك الحال ، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل » .

هذا ما يقوله ابن سينا حتى ينفى عن الله التغير . ولعلنا قد أشرنا ونحن نعرض رد المتكلمين على الفلاسفة ، كيف أن الفلاسفة إذا كانوا يفضلون الإدراك الكلى ، فإن سبب ذلك أن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان ، والزمان يفيد التغير ، أى تغير ذات الله ، وهذا محال ، وكيف أن المتكلمين قد ركزوا أساساً على القول بأن إدراك الجزئيات لا يعنى تغير ذاته تعالى .

وابن سينا هنا يعقد مقابلة بين الإدراك الإنسانى والإدراك الإلهى ، إذا أخذنا فى الاعتبار فكرة الزمان . فهو يرى أننا إذا أدخلنا الزمان ، فعلمنا مثلا فى آن معين أن هذا الكسوف ليس بموجود ، ثم علمنا فى آن آخر أنه موجود لم يبق علمنا ذلك عند وجوده ، بل يحدث علم آخر ، ويكون فينا التغير . أما بالنسبة للأول (الله) فهو لا يدخل فى زمان[2] .

---

(١) ص ٣٦٠ – ٣٦١

(٢) الإلهيات من الشفاء م ٨ ف ٦ ص ٣٦١ – ٣٦٢ .

ولكن هذا لا يعنى عند ابن سينا إدراك الله للجزئيات بتفاصيلها ، إذ هو يصر دائماً على أنه إذا نسب لله العلم والإدراك ، فإن ذلك مستمد أساساً من القول بأنه من ذاته يعلم كل شيء . وهذا يعنى أساساً — فيما يرى — إدراك الأمور العامة الكلية .

نقول هذا ونؤكد على القول به حتى لا نخطئ — كما أخطأ البعض — فى فهم عبارات ابن سينا[1] ، التى قد يفهم منها فى الظاهر أن رأيه كرأى المتكلمين ، فى حين أنها — لو جمعنا بينها وبين جوانب مذهبه ككل — تدلنا على اتجاه منه للقول بالإدراك الكلى حتى لا يصطدم بفكرة الزمان : صحيح أنه — كما ذكرنا منذ قليل — يقابل بين علمنا الذى يخضع للزمان وبالتالى للتغير ، وبين علم الله الذى لا يدخل فى زمان ، وبالتالى للثبات وعدم التغير ، ولكن صحيح أيضاً أن المقابلة بالاستناد إلى فكرة الزمان تستند بدورها إلى المقابلة بين الإدراكات الجزئية والإدراك الكلى .

بل إن هذا يتضح تماماً فى الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء الذى سبق أن أشرنا إليه ، وقلنا إن الغزالى قد أشار إليه فى نقده لابن سينا . إن ابن سينا يؤكد على ما سبق أن قال به من أن الأول يعقل ذاته وأنه مبدأ كل شيء ، فيعقل من ذاته كل شيء . يقول ابن سينا : « ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا ، فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود ، وأنه عنه ، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً ونظاماً »[2] .

---

(١) من أمثلتها قول ابن سينا إن الأول مبدأ كل شيء ، ويعلم الأشياء من حالها ، إذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا ، وما ينتج عنها كذا ، إلى التفصيل بعده ، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية ، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لا يعلمها أحد إلا هو ، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم (الإلهيات من الشفاء — م ٨ ف ٦ ص ٣٦٢ . وانظر أيضاً : النجاة لابن سينا ص ٢٤٩ من القسم الإلهى) .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٨ ف ٧ ص ٣٦٣ .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن سينا — طبقاً لنظريته فى المعرفة — يعلى من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، نظراً لتدرج القوى من حسية وعقلية ؛ فإنه يربط بين نظريته هذه وبين تفضيله للإدراك الكلى بالنسبة لله . بمعنى أنه حين يبحث فى موضوع العلم الإلهى ، يذهب إلى تفضيل الإدراك العقلى على الحسى والخيالى والوهمى والظنى[١] . ومن هنا فلا يمكن — فيما يرى ابن سينا — أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة ، فواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ جمال كل شىء وبهاء كل شىء[٢] .

وهذه الصفات — كما قلنا — ترتبط بالتمييز بين إدراك العقل للمعقول وإدراك الحس للمحسوس ، وكيف يرتبط الإدراك العقلى بالأمر الكلى والشىء الثابت ، بعكس الإدراك الحس الذى يرتبط بالجزئيات وبالأشياء المتغيرة الظاهرية العارضة .

وهذا ما يقصده ابن سينا حين يذهب إلى أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ، لأن العقل يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو ما هو على وجه ما ويدركه **بكنهه لا بظاهره** . وليس كذلك إدراك الحس للمحسوس ، فاللذة التى **تجب لنا** بأن نعقل ملائماً ، هى فوق اللذة التى **تكون لنا**[٣] .

وإذا كانت هناك مراتب للذة العقلية ، فإن أفضل لذة عقلية إنما تكون بإدراك العقل لذاته ، أما إذا عقل العقل موضوعاً آخر ، فإن لذته تكون أقل . وهذا معنى قول ابن سينا : « كلما كان الإدراك أشد اكتناهاً وأشد تحقيقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً ، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر »[٤] .

وإذا كان واجب الوجود لا تخالطه المادة ، بل هو عقل خالص ، فإن إدراكه

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦٩ وأيضاً : النجاة لابن سينا ص ٢٤٥ — ٢٤٦ من القسم الإلهى .

(٤) الشفاء — الإلهيات م ٨ ف ٧ ص ٣٦٩ .

العقلى الذى يتمثل فى إدراكه ذاته أفضل من إدراكنا العقلى ، وذلك لعائق البدن ، بحيث إننا لو تجردنا عن البدن كان لنا لذة أعظم . يقول ابن سينا : اعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها ، فللحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل . فالواجب الوجود معقول ، عقل أو لم يعقل ، ومعشوق ، عشق أو لم يعشق[١] .

وهكذا نستطيع أن نقول إن ابن سينا فى بحثه لموضوع العلم الإلهى حاول التوفيق بين التراث الأرسطى والتراث الإسلامى ، بمعنى أنه حاول الجمع بين القول بأن الله يعقل ذاته ، والقول بأن الله يعقل الموجودات . وإذا كان ابن سينا قد قال بعلم الله لأمور الكون ، فإن هذا — كما سبق أن تبين لنا من خلال نصوصه — يقوم على تفضيله الإدراك الكلى : ومن هنا كان بحثه لهذا الموضوع مرتبطاً بالتمييز بين الإدراك العقلى والإدراك الحسى ، وقائماً على التفرقة بين الكلى والجزئى ، بين الثابت والمتغير ، بين ما لا يداخله الزمان وما يداخله الزمان مرتبطاً أيضاً بنظريته فى الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة ، أو كيف يعقل الله الموجودات بعقله لذاته : مرتبطاً أخيراً — كما هو الحال عند ابن رشد من بعض الوجوه[٢]— بتفسيره للخير والشر والتمييز بين الأقلى والأكثرى والدائم[٣] . وعلى وجه الخصوص بتفسيره للعناية . هذا يتبين لنا تماماً وعلى وجه الخصوص من خلال آخر كتبه « الإشارات والتنبيهات » . فهو يعرف العناية بأنها إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام ، وكيف أن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم عن أحسن النظام دون انبعاث قصد وطلب من الأول الحق[٤]. كما يقول بأن علم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧٠ .

(٢) انظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٣) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٨٠ ومابعدها .

(٤) الإشارات والتنبيهات ص ٧٢٩ — ٧٣٠ (القسم الإلهى) . ويقول الطوسى فى شرحه على هذا الموضع موضحاً الربط بين فكرة ابن سينا عن العناية وفكرته عن العلم الإلهى : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر . وقد مر فى « النمط السادس » أيضا ذكر ذلك . وإنما أورده هناك =

منبع لفيضان الخير فى الكل[١] .

ولكن مذهب ابن سينا فى العلم الإلهى ، وقد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها ، لم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى الذى أوضحناه فيما سبق . وهذا ما أدى بالغزالى — كتابع لهذا التيار الجدلى الكلامى الذى يتمثل عند الأشاعرة إلى نقد موقف الفلاسفة بوجه عام وموقف ابن سينا على وجه الخصوص .

= بعد ذكر : (أن العالى لا يفعل لغرض فى السافل) ، ليعلم نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد . وأعاده ههنا بعد نفى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ، ليعلم أن النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه (ص ٧٢٩ — ٧٣٠) .

(١) الإشارات والتنبيهات ص ٧٣٠ (القسم الإلهى) .

خامساً : الغزالى ونقده للفلاسفة :

نصل الآن إلى الغزالى . لقد سبق أن قلنا إن الغزالى قد رد على الفلاسفة فى مذهبهم الذى سبق أن أشرنا إليه . وإذا كنا قد أوضحنا المعالم الرئيسية لمذهب الفلاسفة ثم عرضنا لوجهة نظر ابن سينا على وجه الخصوص ، فإنه سيسهل علينا فهم نقد الغزالى لهم وكيف رد على ما ذهبوا إليه .

ولكن قبل بيان نقد الغزالى لمذهب الفلاسفة عامة، وابن سينا على وجه الخصوص يجدر بنا الإشارة إلى رأى الغزالى ، ذلك الرأى الذى سنتبين فيه متابعة من جانب الغزالى للمتكلمين . ومعنى هذا أن الغزالى إذا كان ينقد رأى الفلاسفة ، فإن مبعث هذا النقد تأثره بالاتجاه الكلامى الذى يستند بدوره فى كثير من جذوره إلى التراث الدينى الإسلامى ، بحيث إن المقارن بين رأى المتكلمين من جهة ورأى الغزالى من جهة أخرى ، يجد مشابهة ومطابقة إلى درجة كبيرة .

فإذا رجعنا إلى كتب الغزالى التى تصطبغ بالصبغة الكلامية « كالاقتصاد فى الاعتقاد » ، « قواعد العقائد »، وجدناه بعد تدليله على وجود الله وإثبات وحدانيته، ينتقل إلى دراسة الصفات الإلهية كالعلم والحياة والإدراك والقدرة والسمع والبصر . وهو — كما يفعل كثير من المتكلمين — يبدأ بدراسة صفة القدرة بحيث يرتب عليها إلى حد كبير القول بالصفات الإلهية الأخرى .

فالغزالى يذهب إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات ، ومحيط بكل المخلوقات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . وهو يقسم الموجودات إلى قديم وحادث ، ويقول إن القديم ، ذاته وصفاته (الله) ، والحادث ، الموجودات التى أوجدها الله[١] .

كما يرى أن الله إذا كان يعلم غيره ، فهو بالتالى أعلم بذاته وصفاته . وعلى هذا يكون الله بذاته وصفاته عالماً ، وذلك إذا ثبت أنه عالم بغيره .

فما الدليل إذن على أن الله عالم بغيره ؟

يدلل الغزالى على ذلك بالقول بأن معنى الغير هو عبارة عن صنعه المتقن

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧ ، قواعد العقائد ص ١٠٨ .

وفعله المحكم المرتب . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على قدرته . « فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالماً بصنعة الكتابة ، كان سفيهاً فى استرابته ، فإذاً قد ثبت أنه عالم بذاته و بغيره »[١].

هذا بالإضافة إلى الآيات القرآنية التى تدلنا على أن الله عالم بمخلوقاته . فالله تعالى يقول : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » .

وإذا كان الغزالى حين يدلل على صفة العلم ، يفرق بين القديم والحادث ، بين الله وصفاته وبين موجوداته ، فإنه يلجأ إلى هذه التفرقة بين الله وبين الموجودات حين يتساءل عن معلومات الله وهل لها نهاية أم ليست متناهية .

فهو يفرق بين معلومات الإنسان المتناهية ومعلومات الله التى ليس لها نهاية ، ويرى أن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية ، فالممكنات المستقبلة ليست متناهية . ويعلم الله هذه الممكنات وهل سيوجدها أم سوف لايوجدها ، وإذن يعلم الله ما لانهاية له . وهذا خلاف العلم الإنسانى الذى له حدود معينة [٢].

ويضرب الغزالى مثالا على ذلك قائلا : إن ضعف الاثنين أربعة وضعف الأربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف الضعف ولا يتناهى . والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه ، وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى . فإذاً معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد ، يخرج عن الحصر ، وكذلك كل عدد ، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات[٣] .

هذا جانب من الجوانب الخاصة برأى الغزالى فى موضوع العلم الإلهى . وقد عرفنا منه كيف أثبت هذه الصفة لله ، كما أثبتها المتكلمون ، وكيف استند إلى

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧ . ونود أن نشير من جانبنا إلى أن هذا المثال الذى يضرب به الغزالى لايقدم أى دليل على فكرته التى يدافع عنها ، و إن دل على شيء فإنما يدل على قدر كبير من عدم الدقة وهذه نصادفها فى بعض آراء الغزالى وفى مجالات أخرى غير هذا المجال . ومع هذا يحلو للبعض أن يصفوه بأنه فيلسوف عظيم ! ! !

التراث الديني والتراث الكلامي أيضاً .

ولكن أهم ما تركه الغزالي لنا في هذا المجال ، يتمثل في ذلك النقد الذي وجهه إلى الفلاسفة ، سواء منهم من قال بعلمه لذاته فقط ، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علماً كلياً فحسب .

فإذا رجعنا إلى تهافت الفلاسفة وجدناه يتعرض لنقد آراء الفلاسفة في موضوع العلم الإلهي . فهو في المسألة السادسة من تهافته يعرض رأيهم بعد عرض رأى المعتزلة في الذات والصفات ، ويفرق بين رأى ابن سينا الذي يذهب فيه إلى أن الله يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لايدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم[1] وبين القول بأنه لا يعلم إلا نفسه احترازاً عن لزوم الكثرة[2] .

ثم يخصص الغزالي المسألة الثالثة عشرة من تهافته لهدم آراء الفلاسفة . وهذا واضح من عنوان هذه المسألة : « في إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن وما كان وما سيكون » .

ولنعرض الآن لرأى الغزالي مبينين الأسس التي يستند إليها والمآخذ التي يأخذها على الفلاسفة .

يرى الغزالي أن الفريق الأول من الفلاسفة يؤدى مذهبهم إلى القول بأن معلولات الله أفضل منه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخرى سواها . ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان .

يقول الغزالي ناقداً الفلاسفة : فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم ؟[3] وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولاخبر له بما

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٣) يشير الغزالي في تسائله هذا إلى ابن سينا . وقد سبق أن قلنا ونحن بصدد دراسة رأى ابن سينا ، إن ابن سينا يعقد فصلا في كتابه الإلهيات من الشفاء ويجعل عنوانه : في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لاتوجد في ذاته كثرة ، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية .

يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ؟ !! وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ثم ينتهى آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم . وأى فرق بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسه ؟ وأى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره[١] .

هذا بالإضافة إلى أنهم – أى الفلاسفة – فيما يرى الغزالى ، لم يتخلصوا من الكثرة . فإنا نقول : علمه بذاته عين ذاته أوغير ذاته ؟ فإن قالوا : إنه غير ذاته فقد جاءت الكثرة . وإن قالوا إنه عين ذاته ، فما الفصل بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته. وهذه حماقة، إذ لايعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة[٢] .

هذا عن الفريق الأول ، أما الفريق الثانى وهو الذى يعبر عنه مذهب ابن سينا ، فيفيض الغزالى فى نقده . وهو يبدأ بعرض أهم معالم رأى هذا الفريق ، ويتخذ مثال الكسوف لشرح رأيهم . فيقول إن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى فتحصل لها ثلاثة أحوال ، أى الكسوف ، . حال العدم ثم انتظار الوجود (المستقبل) ، حال العدم وكونه كان من قبل (الماضى) ، حال هو فيها موجود (الحاضر) .

وهذه العلوم الثلاثة – فيما يقول الفلاسفة – متعددة ومختلفة ، وإذا تعاقبت على المحل ، فإن هذا يوجب تغير الذات العالمة ، فالعلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله محال[٣] .

ومن هنا ذهب ابن سينا – كما سبق أن رأينا حين عرض مذهبه – إلى أن الله يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن بعلم متصف به فى الأزل والأبد ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منه بوساطة الملائكة التى تعد عقولا مجردة ، ويعلم أيضاً أنها تتحرك حركات دورية وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فتنكسف الشمس أى يحول جرم القمر بينها

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٧ – ١٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٨ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٢ – ١٩٣ .

وبين المشاهدين فتستتر الشمس . . إلخ وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه، بحيث لا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف وحين حدوث الكسوف وبعد انقضاء الكسوف ، على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وهكذا يعتقد الفلاسفة بأن الكل معلوم له ، علماً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان ، بحيث أن ما يكون الزمان ضرورياً فى معرفته ، فإنه لا يتصور أن يعلمه ، لأن ذلك يوجب التغير .

وما يقال عن **الزمان** ، يمكن أن يقال عن **المادة** وعن **المكان** . فإن الأشياء التى تعرض لزيد وعمرو وغيرهما من الأفراد لايعلمها الله ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارض وخواص هذا الإنسان المطلق لا عوارض وخواص الفرد ، إذ أن هذه الخواص والعوارض الخاصة بالفرد ، إنما تختلف من فرد إلى فرد ، نتيجة للحس لا للعقل . وإذا كان الله عندهم عقلا خالصاً ، فإنهم بالتالى نفوا عنه معرفة عوارض زيد وخالد وغيرهما .

ولكن ما الخطأ فى هذا الرأى من جانب فلاسفة أمثال ابن سينا ؟

ينبهنا الغزالى إلى أن هذا الرأى يترتب عليه نتائج خطيرة . فهو يقول : « وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيداً مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص »[1] .

ويتابع الغزالى نقده للفلاسفة فيقول : فبم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لاتوجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيراً فى ذات العالم . فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ،

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٩٤ — ١٩٥ .

إذ أن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك[١] .

وإذا قالوا — أى الفلاسفة — إن من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده ، تغير ، فليس ذلك بقول صحيح . إذ من أين عرفوا ذلك ؟ فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة فى هذا العلم ؛ لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق ، بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة[٢] .

وإذا كنا قد قلنا بأن الغزالى يوجه نقده لفريقين من الفلاسفة . فريق قال بعلمه لذاته فقط ، وفريق قال بأنه يعرف الكليات دون الجزئيات أو يعرف الجزئيات على نحو كلى ، فإن هذا يتضح من أقوال الغزالى التى ذهب فيها إلى أن الفريق الثانى لا يخرج رأيه فى بعض تفصيلاته عن رأى الفريق الأول . فهو يذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلى . إذ قالوا إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة فى حقيقته ، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشىء الذى تعد الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ، فإنا نقول إنه يجب عليكم سلوك مسلك إخوانكم الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وأن علمه بذاته عين ذاته[٣] .

وهكذا يأخذ الغزالى فى مناقشة كل فريق من الفريقين مبينا لنا أن آراء الفريق الثانى من الفلاسفة لا تخلو من الأخطاء شأنها شأن رأى الفريق الأول . وهو ينتهى بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة ، سواء من قال بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو من قال بأنه تعالى لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقه بالأشخاص ، لأن هذا فيما يرى تكذيب قاطع للرسول[٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٤ وأيضاً : المنقذ من الضلال للغزالى ص ١٠٨ ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالى ص ١٩٢ .

الفصل الثانى

المعاد[1] الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى

أولا : تمهيد :

قد لا نكون مبالغين فى القول إذا ذهبنا إلى أن هذا الموضوع — شأنه فى ذلك شأن موضوع العلم الإلهى — من أكثر الموضوعات صعوبة وأهمية فى تاريخ الفكر الكلامى والفلسفى العربى .

ويرجع ذلك فيما نرى إلى أسباب عدة ، أهمها كثرة الآراء التى تتضارب فيما بينها تضارباً شديداً بحيث يعسر الوصول إلى الحق وسط هذا الاختلاط والتضارب والاختلاف ، بمعنى أن من يحاول دراسة هذه المشكلة ، سيجد لزاماً عليه بحثها من خلال زوايا وأبعاد متقاربة تارة ومتباعدة تارة أخرى ، حتى يستطيع تحديد موقفه إزاء الآراء التى تدور حولها .

ولكننا سنحاول من جانبنا بيان أهم معالم هذه المشكلة ، مختارين موقفين

---

(١) يقول المولى حسن جلبى بن محمد شاه الفنارى فى حاشيته على كتاب المواقف لعضد الدين الإيجى : المعاد هنا مصدر لا اسم مكان أوزمان . وحقيقة العود توجه الشىء إلى ما كان عليه . والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أورجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الممات والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة . وأما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة ، فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات (المجلد الثامن ص ٢٨٩ — ٢٩٠ وانظر فى هذا المعنى حاشيتى السيالكوتى ومحمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ١٩١) .

ويقول ابن سينا فى الفصل الأول من رسالته الأضحوية فى أمر المعاد ، وعنوانه « فى ماهية المعاد » : أما المعاد فى لغة العرب فمشتق من العود . وحقيقته المكان أو الحالة التى كان الشىء فيه ، فباينه ، فعاد إليه ، ثم نقل إلى الحالة الأولى ، أو إلى الموضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت ، لما اتفق أن كان الرأى الأظهر ، والظن الأغلب ، أن الشىء الذى يصار إليه بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأولى ، فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان ، وأنها كانت فى العالم الذى هو ثان بعد هذا العالم ، وأن عودها إليه للسعيد إلى الخير الأفضل منه ، وهو الجنة والعيون ، والشقى إلى الحيز الأوحش منه ، وهو الجحيم والسجن (ص ٣٦ من طبعة سليمان دينا) .

متعارضين ، لنرى كيف يدور الحوار بين أصحاب هذين الموقفين ، بغية الوصول من جانبهما إلى الرأى الصحيح . وهذان الموقفان هما موقف الفلاسفة الإلهيين وعلى وجه الخصوص ابن سينا ، وموقف الغزالى الذى اتخذ موقفاً نقديًّا بل هجوميًّا ،

ولكن قبل عرضنا لهذين الموقفين ، سنعرض للاتجاه الإسلامى العام ، ذلك الاتجاه الذى يتمثل فى الاعتقاد بالبعث الروحانى والجسمانى معاً ، إذ أن الغزالى كما سنرى ، لا يخرج رأيه فى أكثر جوانبه سواء الجانب النقدى أو الجانب الإيجابى عن التعبير عن هذا الاتجاه .

ولكى نتوصل إلى تحديد معالم هذا الموضوع ، يجدر بنا بيان الآراء والاتجاهات حوله ، وهى التى يمكن حصرها فى خمسة ، لايهمنا منها كما قلنا إلا اتجاهين فقط ، هما اتجاه الفلاسفة الإلهيين من جهة ، واتجاه الغزالى من جهة أخرى .

بعد ذلك ندرس وجهة نظر المؤيدين للبعث الجسمانى والروحانى معاً، وأدلتهم التى استندوا إليها ، ثم آراء المؤيدين للبعث الروحانى فقط دون البعث الجسمانى : فإذا فرغنا من ذلك عرضنا لرد الغزالى ، وهو الذى اعتقد بالبعث الروحانى والجسمانى ، على موقف الفلاسفة الإلهيين على وجه العموم ، وهم الذين أيدوا القول بالبعث الروحانى فقط .

ثانياً : الاتجاهات والآراء حول هذا الموضوع :

قلنا منذ قليل إن الاتجاهات حول هذا الموضوع يمكن حصرها فى خمسة :

الاتجاه الأول هو قول بعض أهل الجدل بأن الثابت هو المعاد الجسمانى فقط ، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن . فهم إذن قد ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة . واستدلوا على رأيهم بالقول بأن البدن وحده هو الحيوان ، وهو الإنسان بحياة وإنسانية خلقتا فيه ، وهما عرضان ، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما .

وفى النشأة الثانية يخلق فى هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم ، ويصير ذلك الإنسان بعينه حياً[1] .

الاتجاه الثانى يتمثل فى القول بثبوت المعاد الروحانى فقط . وهذا ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقه المجردة وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء أى العدم بعد وجودها ، لأنها بسيطة ، وهى موجودة بالفعل .

الاتجاه الثالث يعبر عنه المعتقدون بثبوت المعادين الروحانى والجسمانى معاً . وهو قول سائر المسلمين ، وقول معمّر من قدماء المعتزلة ، وقول الكثير من الصوفية أيضاً ، كما يقول عنهم عضد الدين الإيجى[2]، بل هو قول الغزالى كما سنرى بعد قليل .

والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن . ويردون فى النشأة الثانية ، النفس فى البدن بعينه الذى كانت فيه . فالنفس إذا ردت إلى البدن كان للمثاب والمعاقب جميعاً ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً ، أى للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور .

---

(١) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٣٨ .

(٢) عضد الدين الإيجى : الموقف — جزء ٨ ص ٢٩٧ .

فهم يذهبون إلى أن العقل قد دل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات . والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن ، لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لايمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية ، ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات ، لايمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية .

والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية يعد متعذراً فى هذا العالم ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة . فإذا فارقت بالموت ، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت . فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات[١] .

هذا هو الاتجاه الثالث . أما الاتجاه الرابع فيتمثل فى قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسمانى أو الروحانى . فالنفس عندهم هى المزاج . وإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس ، وإعادة المعدوم محال .

والاتجاه الخامس والأخير ، نستطيع أن نقول عنه إنه يتمثل فى التعبير عن موقف الشك ، أى التوقف عن الإدلاء برأى من الآراء التى سبق ذكرها والقطع به. وقد ذهب إلى ذلك جالينوس فيما يحكى عنه ، وذلك فى قوله : لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها ، أو هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٧ ، رسالة أضحوية لابن سينا ص ٣٩ . وانظر أيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٣ ومابعدها .

(٢) عضد الدين الإيجى : المواقف — جزء ٨ ص ٢٩٧ . وأيضاً : شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٣٩٨ .

ثالثا : البعث الجسمانى وأدلة الشرع والعقل :

وقد عبرت الكثرة الغالبة من الباحثين فى هذا المجال والمؤيدين للبعث الجسمانى عن ضرورة الجمع بين المعاد الجسمانى والاعتراف بصدق آيات القرآن . دليل هذا قول فخر الدين الرازى مثلا : اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسمانى ، وبين الإقرار بأن القرآن حق ، متعذر . لأن من خاض فى علم التفسير ، علم أن ورود هذه المسألة فى القرآن لا يقبل التأويل[١].

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن القائلين بالبعث الجسمانى يستندون أساساً إلى فكرة **الإمكان** . وهذا الإمكان يقوم فى النهاية على أدلة الشرع . وهم يستدلون بعدة أدلة :

منها أن عودة ذلك البدن فى نفسه ممكن ، لأن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أولا تكون ممكنة . فإن كانت ممكنة ، فالمقصود حاصل ، وإن لم تكن ممكنة ، فإن الدليل العقلى قد دل على أن الأجسام تقبل العدم ، ولم يدل على أنها تعدم لا محالة : فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء أن القول بحشر الأجساد حق ، وثبت أن الأجسام لو عدمت امتنع إعادتها ، كان ذلك دليلا قاطعاً على أن الله لا يعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها . وإذا كانت باقية بأعيانها ، فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة . وحينئذ يصح القول بأن عودة ذلك البدن بعينه ممكنة[٢].

ومنها أن الله لما كان عالماً بجميع الجزئيات ، فإنه قادر على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن الإنسان الآخر[٣] .

ومنها أن الله قادر على الممكنات ، وعودة ذلك البدن فى نفسه يدخل ضمن فكرة **الإمكان** ، فالعودة ممكنة[٤] .

وإذا تساءلنا عن الآيات القرآنية التى يستدل بها القائلون بالبعث الجسمانى على

---

(١) الأربعون ص ٢٨٨ .

(٢) معالم أصول الدين للرازى ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٣) معالم أصول الدين ص ١٣٠ .

(٤) معالم أصول الدين ص ١٣٠ .

آرائهم هذه التي تقوم — كما قلنا — على فكرة الجواز والإمكان، وجدنا أن هناك الكثير من هذه الآيات التي نجدهم قد استدلوا بها في معرض دفاعهم عن آرائهم : منها : « قال من يحي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم »[١]. ففي هذا الاستدلال بالابتداء على الإعادة . ومنها : « ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة »[٢]. ومنها : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم »[٣]. وهذا هو المعول عليه في الحجاج حول جواز إعادة الخلق ، لأن الله حكم على الشيء بحكم مثله ، وجعل سبيل النظير ومجراه مجرى نظيره[٤]. ومنها قوله تعالى : « ثم إنكم يوم القيامة تبعثون »[٥] .

ومن هذا كله يتوصلون إلى ضرورة ثبوت المعاد الجسماني ، وأنه أمر معلوم بالضرورة ، لأن القول دل عليه في آيات كثيرة . وإذا قيل إنه ممكن ، فسبب ذلك أن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة[٦].

وإذا كان هذا يعد أساساً طريقاً شرعيًّا ، لأنه يستند — كما رأينا — على نصوص الآيات القرآنية ، فإنهم لم يكتفوا بذلك ، بل ذهبوا إلى أن هناك طريقاً عقليًّا لإثبات أقوالهم .

وهذا الطريق الذي يلجأون إليه يتمثل في وجهين ، سنرى أنهما بدورهما يستندان إلى جذور شرعية :

(ا) نرى في الدنيا مطيعاً وعاصياً ومحسناً ومسيئاً . ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا ، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا . فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المحسن ، والعقاب إلى المسيء ،

---

(١) الآيات ٧٨ ، ٨٩ من سورة يس .
(٢) الآية ٢٨ من سورة لقمان .
(٣) الآية ٨١ من سورة يس .
(٤) اللمع للأشعري ص ٢٢ .
(٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٨ ، الإرشاد إلى مواضع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، وأيضاً : شرح التفتازاني على العقائد النسفية ص ٣٩٨ — ٣٩٩ .

لكانت هذه الحياة الدينية عبثاً[١] . فإذا كان الله قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعود الناس ليحصل الوفاء بوعده ووعيده[٢] .

(ب) خلق الله الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم أولا للراحة ولا للتعب . وليس من الجائز أن يقال إنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لايليق بالمحسن . وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم ، لأنهم حال كونهم معدومين ، وكان هذا المعنى حاصلا . فدل على أنه تعالى خلقهم للراحة[٣] :

هذه الراحة — فيما يرى فخر الدين الرازى — إما أن تكون فى هذا العالم أو عالم آخر . ولا يجوز القول بأنها فى هذا العالم ، لأن ما يظنه الإنسان لذة فى هذا العالم ليس بلذة ، بل هو دفع للألم : وإذا افترضنا أن فى هذا العالم لذة جسمانية ، فإنها قليلة . وما يغلب هو الألم أو دفع الألم .

يقول الرازى مؤيداً فكرته : « فليس من الحكمة إلقاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات . فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم ، يحصل فيه هذا المقصود ، وهو الدار الآخرة »[٤] .

ونود أن نشير إلى أن هناك خلافاً وإن كان لا يعد رئيسيًّا بين المعتزلة والأشاعرة فى مسألة المعـــاد . وهذا الخلاف ، إن دل على شىء ، فإنما يدلنـــا على المنزع العقلى إلى حد ما عند المعتزلة ، بعكس الأشاعرة الذين يعبرون فى آرائهم عن فكرة الجواز والاحتمال والإمكان .

فالمعتزلة إذا كانوا يجوزون إعادة الجواهر إذا عدمت ، فإنهم يقسمون الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى . فما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها ، وأما ما يبقى منها فيقسمونه إلى ما كان مقدوراً للعبد ، وإلى ما لم يكن مقدوراً له .

---

(١) الأربعون للرازى ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٢) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٢٨ .

(٣) الأربعون ص ٢٩٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٥ .

الأول وهو ما كان مقدوراً للعبد ، لايجوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضا إعادته عندهم . والثانى وهو ما لم تتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض، فيجوزون إعادته[١] . (انظر شكل رقم ٧ ص ٢٢٩)

ويستند المعتزلة حين يقولون : بأن ما لايبقى من الأعراض لا يجوز إعادته ، إلى أنه لو عاد ، وقد سبق أن كان موجوداً ، لكان موجوداً فى وقتين ، ولو جاز وجوده فى وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده فى وقتين متواليين[٢] .

أما الأشاعرة فيقولون بإعادة هذا النوع من الأعراض ، كما يقولون بإعادة الجواهر وإعادة ما يبقى من الأعراض ، أى أنهم يقولون بالمعاد للجواهر ولكل نوع من الأعراض .

وهم بطبيعة الحال يستندون كما سبق أن ذكرنا على فكرة الجواز والإمكان، ويرون أن رأيهم تؤيده الأدلة السمعية المستندة إلى النصوص القرآنية ، وتؤيده أيضاً فيما يقولون ، الأدلة العقلية .

دليل هذا ما يذهب إليه الجوينى الأشعرى فى الإرشاد . فهو يقول : « فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب . فإن قيل : هل تعدم الجواهر ، ثم تعاد ، أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل ، ولا نحيل أن يعدم منها شىء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها »[٣] .

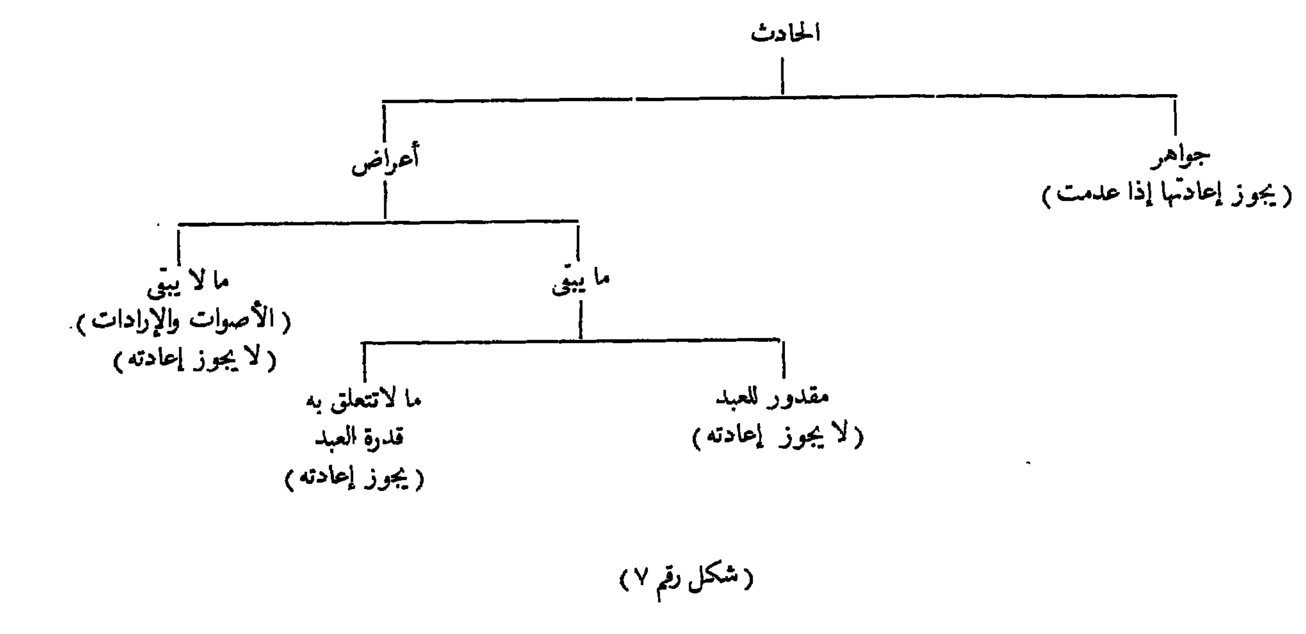
وإذا كان المثبتون للمعاد الجسمانى يقولون إن الجوانب السمعية والجوانب العقلية تنهض دليلاً على ما يذهبون إليه من أن هناك معاداً جسمانيًّا وحشراً ونشراً، فإنهم حاولوا جهدهم توجيه النقد إلى القائلين بعدم وجود معاد إلا للأرواح . ولهذا نجد

---

(١) الإرشاد للجوينى ص ٣٧١ – ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧٣ – ٣٧٤ .


الحادث
جواهر
(يجوز إعادتها إذا عدمت)
أعراض
ما يبقى
ما لا يبقى
(الأصوات والإرادات)
(لا يجوز إعادته)
مقدور للعبد
(لا يجوز إعادته)
ما لاتتعلق به
قدرة العبد
(يجوز إعادته)

(شكل رقم ٧)

الإيجى مثلا يهتم بالرد على المنكرين للمعاد الجسمانى ، وذلك بعد عرض رأيهم .

ونظراً لأننا سنحلل بالتفصيل رد الغزالى القائل بالبعث الجسمانى والروحانى ، على الفلاسفة الإلهيين القائلين بالمعاد الروحانى فقط ؛ فإننا نكتفى فى هذا المجال ، مجال بيان رأى القائلين بالبعث الجسمانى ، بالقول بأن الفلاسفة — فيما يحكى عنهم الإيجى—حين ينكرون المعاد الجسمانى ، يستندون إلى القول بأنه لو أكل إنسان إنساناً، بحيث صار بعض المأكول جزءاً من الآكل ، فإن الله لو أعاد ذلك الإنسانيين بعينهما ، فتلك الأجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل ، إما أن تعاد فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين ، أو يعاد فى أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بعينه . فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها ، كما يقول المعتقدون بالبعث الجسمانى .

ويرد الإيجى على هذه الحجة من جانبهم ، بأن يذهب إلى أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية ، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء . وهذه الأجزاء الأصلية التى كانت للإنسان المأكول تعد فضلا فى الآكل ، إذ أن الإنسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه ، وإذا كانت فضلا فيه ، لم يجب . إعادتها فى الآكل ، بل فى المأكول(١) .

وهكذا يحاول القائلون بالمعاد الجسمانى إيراد بعض الأدلة على ثبوته ، واستنكار

---

(١) الجزء الثامن من المواقف ص ٢٩٥ — ٢٩٦ . وأيضاً شرح التفتازانى على العقائد النسفية ص٤٠٢ — ٤٠٣ .

ويقول المولى حسن جلبى فى حاشيته على المواقف لعضد الدين الإيجى : « فإن قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء منياً فى الآكل ويحصل منه مولود ، فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود ، فيعود المحذور . قلنا : لافساد فى الجواز ، بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر ، على أنه يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التى هى الإنسان فى الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت ، فلا يتعلق بها الآكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب . وقد يقال لو سلم تولد المولود فى الأجزاء الأصلية للمأكول ، فلا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود ، محشورة معه ، لجواز أن تكون أجزاؤه الأصلية الأجزاء الهبائية التى ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح ، وأيضاً اللازم جزاء الروح مع جزء من البدن ، أى جزء كان (الجزء الثامن من المواقف ص ٢٩٦) .

أقوال النافين لهذا النوع من المعاد، بل تكفيرهم، لأنهم أنكروا النصوص القرآنية ، إنهم يصرون على القول بأنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين إنكار الحشر الجسمانى منتهين إلى أن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره ، وأما المعاد الروحانى أى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية ، فلا يتعلق التكليف باعتقاده ، ولا يكفر منكره ولا منع شرعاً ولا عقلا من إثباته .

رابعاً : ابن سينا وموقف الفلاسفة :

(١) تقديم :

هذا عن موقف الذين يركزون على القول بالمعاد الجسمانى ، والذين لم يروا أى مانع فى حشر الأجساد ، مستندين فى ذلك — كما قلنا — على فكرة الإمكان والجواز ، وأن الله قادر على كل شىء ، قادر على إعادة الأجسام التى خلقها . كما لا يمانعون فى القول بمعاد نفسانى ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسمانى ، بحيث لا يكون صحيحاً عندهم القول بالمعاد النفسانى فقط .

أما الفلاسفة فيعترضون على ما يذهب إليه القائلون بهذا النوع من المعاد الجسمانى ، بحيث لايسلمون إلا بالمعاد الروحانى فقط ، مبينين — كما سنرى — الأخطاء التى وقع فيها الذين يضيفون إلى المعاد الروحانى ، معاداً جسمانيًّا . بحيث يركزون بصفة خاصة على هذا المعاد الجسمانى .

وإذا كنا لانستطيع أن نستعرض حجج كل فيلسوف من فلاسفة العرب ، فإننا سنقتصر على بيان موقف ابن سينا ، لأنه — كما قلنا — الفيلسوف الذى ركز عليه الغزالى نقده وهجومه .

فإذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا فى هذا الموضوع ، موضوع المعاد ، وجدناه حريصاً على إثبات القول به .

ففى رسالة الأضحوية فى أمر المعاد ، يذهب إلى أن رأى الناس فى المعاد على طبقتين : « طبقه وهم الأقلون عدداً والناقصون والأضعف بصيرة منكرون له . وطبقة وهى السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به » .

وما يفعله فى رسالته الأضحوية ، يفعله فى كتابه الإلهيات من الشفاء ، وأيضاً فى النجاة وهو ملخص الشفاء . ففى الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء ، والفصل الأول من المقالة العاشرة ، نجده وخاصة فى المقالة التاسعة . يتحدث باستفاضة عن المعاد ، مثبتاً له أولا ، ثم مفرقاً ثانياً بين المعاد الجسمانى

والمعاد الروحانى أى بين ما هو مدرك بالشرع وهو الجسمانى ، وبين ما هو مدرك بالعقل والبرهان وهو الروحانى .

ونريد الآن من خلال العناصر التالية ، توضيح موقف ابن سينا من المعاد ، سواء كان جسمياً أو كان روحياً أوكان روحياً فقط ، حتى يتسنى لنا فهم نقد الغزالى لهذا الموقف من جانب ابن سينا ، والفلاسفة على وجه العموم .

(٢) نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد للبدن وحده :

يحاول ابن سينا فى فصل عقده لمناقضة الآراء الباطلة فى المعاد[١]، بيان أوجه الضعف فى الرأى الذى يجعل المعاد للبدن وحده .

فهو يرى أن الداعى الذى أدى بالبعض إلى جعل المعاد للبدن وحده ، ما ورد فى الشرع من بعث الأموات . فهم قد ظنوا أن جوهر الإنسان هو البدن ، حتى أدى بهم ذلك إلى إنكار أن يكون للنفس أو الروح وجود مجرد ، بحيث إن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها ، وليست حياتها ترجع لوجود النفس فى البدن، بل إن الحياة فيها إنما تعد عرضاً من الأعراض يخلق فى البدن .

ثم يذهب ابن سينا فى معرض تفرقته بين الطريق الشرعى والطريق الفلسفى ، إلى أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء، إنما يراد بها خطاب الجمهور. أما لو نظرنا إلى الصانع الواحد ، مقدساً عن الكم والكيف والأين والتغير ، بحيث يعتقد به على أنه ذات واحدة ليس لها شريك فى النوع ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله ؛ فإن هذا ممتنع إلقاؤه على الجمهور . إذ لو اطلعوا عليه لوقفوا موقف العناد .

ومن هنا نفهم السر فى ورود آيات التشبيه . يقول ابن سينا : ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد ، بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه،تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له »[٢] .

---

(١) الفصل الثالث من رسالته الأضحوية فى أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) رسالة الأضحوية فى أمر المعاد ص ٤٥ .

وعلى هذا تكون الشرائع – فيما يذهب ابن سينا – واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل . ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة .

وإذا كان ابن سينا يفرق بين طريق الجماهير وطريق الخاصة ، فإنه يريد من ذلك الوصول إلى نفى المعاد الجسمانى :

فهو يذهب إلى أن الإنسان ليس إنساناً بمادته ، بل بصورته الموجودة فى مادته . وتكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته فى مادة . فإذا بطلت صورته عن مادته ، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر ، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه[1]. فإذا خلقنا فى هذه المادة بعينها صورة إنسانية جديدة ، حدث عنها إنسان آخر ، لا ذلك الإنسان .

يقول ابن سينا مدللا على فكرته : إن الموجود فى هذا الثانى من الأول ، مادته لا صورته . ولم يكن هو ما هو ، ولا محموداً ولا مذموماً ، ولا مستحقًّا لثواب أو عقاب بمادته بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب ، فيتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه ، بل إنسان آخر مشارك له فى مادته التى كانت له . وهكذا يؤدى هذا النوع من البعث – أى البعث الجسمانى – إلى إثابة غير المحسن وعقاب غير المسيء[2] .

(٣) نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد للبدن والنفس معاً :

إذا كان ابن سينا قد نقد موقف القائلين بأن المعاد إنما هو للبدن وحده ، مبيناً الأخطاء التى وقعوا فيها ، فإنه لكى يثبت أن المعاد إنما هو للنفس أساساً ، كان لابد له من نقد موقف القائلين بأن المعاد إنما هو للبدن والنفس معاً :

إنه يعرض مذهبهم بإيجاز فيقول عنهم : أما من جعل الروح باقية ، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها ، وهى باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها ، إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم .

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ – ٥٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ .

وهذا المذهب يعد خاطئاً من عدة وجوه ، يبرزها فيلسوفنا : منها أن المادة الموجودة للكائنات لا تكفى أشخاص الكائنات الحالية الماضية إذا بعثت .

ومنها أن السعادة الحقيقية للإنسان — كما يؤكد على هذا ابن سينا فى أكثر من مجال — يضادها وجود نفسه فى بدنه ، كما أن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية الجوهرية أى النفسية ، بحيث إن جعل النفس فى البدن ، يعد عقوبة للنفس .

هذا بالإضافة إلى أن الأمور الواردة فى الشرائع إذا أخذت على ظاهرها ، لزمها أمور محالة شنيعة[١] .

ويأخذ فيلسوفنا فى مناقشة القائلين بأن النفوس تعود إلى المادة ، سواء كانت تلك المادة هى المادة التى فارقتها النفس ، أو مادة أخرى .

إننا لو قلنا مثلا بأن النفس تعود إلى تلك المادة التى كانت حاضرة عند الموت ، لأدى هذا إلى وجوب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك . وهذا قبيح عندهم[٢] .

هذا مثال من أمثلة عدة يوردها ابن سينا فى كثير من كتبه التى تتناول بالدراسة موضوع المعاد وخاصة رسالته الأضحوية ، قاصداً من هذه الأمثلة كلها إلى إبراز ما يترتب على القول بإضافة معاد جسمانى إلى المعاد الروحانى .

ولعل أقوى اعتراضاته يتمثل فى قوله : « وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقتين ، لها جميعاً فى وقت واحد ، بلاقسمة : فإن قال قائل : إنه يبعث للنفس بدن من أى تراب ، وأى هواء وماء ونار اتفق ، وليس فى شرطه أن تكون الأسطقسات الموجودة فى الحياة الأولى بعينها ؛ فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح »[٣] .

ولكن ما موقف ابن سينا من الأمثلة المحسوسة التى وردت فى الشريعة ؟

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٢ — ٥٣ .

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٧ .

يذهب فيلسوفنا إلى أن الشريعة إذا كانت قد لجأت إلى ضرب الأمثلة المحسوسة فى هذا المجال ، فإن سبب ذلك أنها ضرورية للجمهور . إذ أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملى من أفعال الإنسان ، حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه فى نوعه وشريكه فى جنسه . وعلى هذا فإنه إذا لم يمثل للجمهور الثواب والعقاب الحقيقى البعيد عن الأفهام ، بما يظهر لهم ، لم يرغبوا ولم يرهبوا . وما لم يبعث أبدانهم ، لم يترشحوا للأمرين : فوجب فى حكم السياسة الشرعية ، تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه : فاضطر واضعو الشرائع فى الترغيب فى الثواب ، والترهيب بالعقاب ، إلى القول بأن السعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسى[١] .

ويورد ابن سينا هذه الأمثلة المحسوسة المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة التى وردت فى الشريعة بالنسبة للمحسن ، وذلك كالحور العين والفاكهة والجنات التى تجرى تحتها الأنهار من لبن وعسل وماء زلال وأرائك وخيام . . . إلخ .

ويقابل هذا أمثلة محسوسة أيضاً بالنسبة للمسىء ، وذلك كالسعير والزمهرير والسلاسل والأغلال وتبديل الجلود عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم[٢] .

(٤) المعاد للنفس :

إذا كان ابن سينا — كما سبق أن تبين لنا — قد وجه نقده للقائلين بالمعاد للبدن وحده ، والقائلين بالمعاد للنفس والبدن جميعاً ، وأبطل أن يكون المعاد للنفس على سبيل التناسخ ، فإذن لا يمكن أن يكون المعاد إلا للنفس وحدها .

ونود أن نشير إلى أن البرهنة على خلود النفس ومعادها عند ابن سينا ، قائم أساساً على برهنته على جوهرية النفس وروحانيتها ، وكيف أن طبيعتها تختلف عن الطبيعة الجسمية ، كما بينا كل ذلك فى موضعه (انظر القسم السادس من الفصل الرابع — الباب الثانى) .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ — ٦٠ — ٩٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ .

فابن سينا يبين لنا كيف أن الإنية الثابتة من الإنسان إنما تتمثل فى النفس، ثم يسوق مجموعة من الأدلة على إثبات استغناء النفس فى القوام عن البدن، صاعداً من ذلك إلى القول بوجوب المعاد . فهو يقول : « إن النفس الإنسانيه ، إذا كانت صورة مفارقة غير مادية ، فهى خالدة غير قابلة للفساد »[١] .

وهذا القول من جانب ابن سينا والذى يفيد المعاد النفسانى لا الجسمانى ، إنما يقوم على التمييز بين المحسوس والمعقول . إذ أنه يذهب إلى أن العقل لا يمكنه الوقوف عند حدود المحسوسات ، بل لابد له من الصعود إلى البرهان ، طالما أن هناك من السعادة والشقاء ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وهى السعادة والشقاء التى للأنفس .

يقول ابن سينا ملخصاً وموضحاً ذلك كله ، ومعبراً عن موقف الفلاسفة الإلهيين بوجه عام : فالمعاد منه ما هو منقول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاء التى بحسب البدن . ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالقياس ، اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام فينا تقصر عن تصورهما الآن[٢] .

كما يرى أن الحكماء الإلهيين رغبتهم فى إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية : إذ أن اللذة التى للجوهر الإنسانى ، أى نفسه ، عند المعاد ، إذا كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذة فقط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا . وهل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة ، يكون فى قياس الخير واللذة التى تخص جواهر البهائم والسباع[٣].

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا ، نجده يعلى من شأن اللذة العقلية على اللذة الحسية، تماماً كما رفع من شأن العقل على الحس فى نظريته فى المعرفة،

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٩

(٢) الإلهيات من الشفاء - م ٩ - ف ٧ ص ٤٢٣ ، وأيضاً : النجاة لابن سينا ص ٢٩١ من القسم الإلهى .

(٣) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧ .

بالإضافة إلى إصراره على أن اللذة العقلية النفسية إذا كنا لانحس بها فى وضوح ، فسبب ذلك تعلقنا بالبدن وشهواته بحيث تكون النفس أسيرة البدن . أما إذا انفصلنا عن البدن ، فإن النفس تتنبه لكمالها بعد أن كانت غير متنبهة له بسبب اشتغالها بالبدن الذى ينسيها ذاتها ومعشوقها .

يقول ابن سينا فى كتابه الإلهيات من الشفاء[١] ، موضحاً كيف تؤثر اللذات العقلية (النفسية) على اللذات الطبيعية (الحسية) : « وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الظفرين ، استخففت بالشهوة إذا كنت كريم النفس . والأنفس العامية أيضاً ، فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة . وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هى وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية ، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء . فكيف فى الأمور البهية العالية ؟ إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولاتحس بما يلحق الأمور البهية ، لما قيل من المعاذير » .

ومن هنا ينتهى ابن سينا بعد هذا كله إلى القول بأن الفلاسفة يفسرون المعاد على أساس أنه سعادة للنفس أو شقاء لها . فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة ، وذلك — فيما يقول فيلسوفنا — هو المعاد[٢] .

---

(١) المقالة التاسعة — الفصل السابع — ص ٤٢٧ ، وأيضاً : القسم الإلهى من كتاب النجاة ص ٢٩٤ .

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١١ .

خامساً : موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة :

(١) تقديم :

لعلنا عرفنا الآن كيف يدور الحوار بين المعترفين بالبعث الجسمانى من جانب ، والقائلين بالمعاد الروحانى من جانب آخر : الأولون يتمسكون أساساً — فيما يقول ابن سينا — بظاهر الآيات القرآنية التى تخبرنا بوجود لذات حسية وآلام حسية . أما الآخرون فيريدون أن يجاوزوا هذه اللذات والآلام الحسية إلى سعادة نفسية وشقاوة نفسية بناء على أن جوهر الإنسان إنما هو الروح أو العقل وليس الحس أو الجسد . وأيضا بناء على أن الشرائع لا بد لها لتفهيم الجمهور ، أن تضرب أمثلة واضحة محسوسة .

أما الغزالى ، فقد ذهب — كما سنرى — إلى نقد الفلاسفة ، وبذل فى ذلك أقصى جهده : فإذا طالعنا الكثير من كتبه كتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال وقواعد العقائد والاقتصاد فى الاعتقاد وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة والمضمون الصغير والمضنون الكبير ، وجدناه حريصاً تمام الحرص على إبراز موقف الفلاسفة ، وذلك لا لشىء ، إلا لكى يهاجم بعد ذلك موقفهم ويحطم كثيراً فى أسسه وتفصيلاته . لقد وقف ذلك الموقف الهجومى حين بحث فى موضوع العلم الإلهى كما سبق أن رأينا : وهو الآن يقف هذا الموقف حين بحثه لموضوع المعاد :

فالكثير من كتبه — كما قلنا منذ قليل — يتعرض لموضوع المعاد . من هذه الكتب ما يتضمن عرضاً لموقف الفلاسفة ثم الهجوم على رأيهم فى هذه المسألة . ومنها ما يقتصر على القول بتكفير الفلاسفة فى موقفهم من المعاد ، تماماً كما هو الحال من موقفهم من العلم الإلهى ومن موقفهم من قدم العالم .

فإذا كان الغزالى يقتصر مثلا فى كتاب كالمنقذ من الضلال أو كتاب كفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، على إشارة بسيطة إلى موضوع المعاد ثم يعلن كفر الفلاسفة ، فإنه فى كتاب كتهافت الفلاسفة يفيض فى دراسة الموضوع ، موضوع المعاد ، مبيناً بالتفصيل موقف الفلاسفة ، مركزاً بصفة خاصة على ابن سينا ، ثم معلناً بعد ذلك مخالفته لهم . وما دام هو فيما يرى قد صدر فى آرائه وعبر

عن أفكاره فى ثوب شرعى دينى ، والفلاسفة لم يصدروا فى أفكارهم عن هذا الطابع الشرعى ، فإذن لا بد فيما يقول من إعلان كفر الفلاسفة فى موقفهم هذا .

قلنا إن الغزالى قد اهتم بدراسة هذا الموضوع ، وخاصة فى كتابه تهافت الفلاسفة ؛ فهو حين يبحث فى المسألة السادسة عشرة فى المسائل العشرين فى كتابه ، يعدد رءوس الموضوعات المتعلقة بهذا المجال التى يخالفهم فيها ، ثم يتعرض بعد ذلك فى استفاضة لدراسة موضوع من هذه الموضوعات .

فخصص المسألة الثامنة عشرة لتعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ولا منطبع فى جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه .

وفى المسألة التاسعة عشرة يذهب إلى إبطال قولهم بأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها .

ثم يخصص المسألة العشرين ، وهى المسألة الأخيرة من كتابه لإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ماوعد به الناس . وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين .

فالغزالى يذهب إلى أن المسائل التى خالف فيها الفلاسفة كافة المسلمين ، قولهم إن الأجساد لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة : والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية . وقد صدقوا فى إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضاً ، ولكنهم كذبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به[1] . إذ أن الحشر والنشر ورد بهما الشرع ، وهو حق ، والتصديق بهما واجب ، لأنه فى العقل ممكن ، ومعناه الإعادة بعد الإفناء ، وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء والإعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الأول .

هذا ما يقوله الغزالى فى نقد الفلاسفة ذاهباً إلى تفكيرهم . ولكن يجب أن نأخذ فى اعتبارنا قبل أن نوضح رد الغزالى على حجج الفلاسفة ، أن الغزالى ،

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٦ — ١٠٨ .

وهو رجل دين أساساً ، يفرق بين درجات الإنكار . أى التفرقة بين إنكار المعاد أصلا ، وبين إثبات المعاد على نحو عقلى ، مع نفى الآلام واللذات الحسية الجسمانية كما رأيناه عند الفلاسفة كابن سينا . فالإنكار الأول يراه الغزالى زندقة مطلقة ، أما الإثبات بالنوع الثانى فيراه الغزالى زندقة مقيدة : يقول الغزالى : أما الزندقة المطلقة فهى أن تنكر أصل المعاد عقلياً وحسياً وتنكر الصانع للعالم أصلا ورأساً . وأما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية ، وإثبات الصانع مع نفى علمه بتفاصيل العلوم ، فهى زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظنى[1] .

(٢) موقف الغزالى :

إذا أردنا أن نستوضح رأى الغزالى وكيف تسنى له نقد موقف الفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحانى، فلا بد أن نأخذ فى اعتبارنا أن الغزالى إذا كان يوجه نقده للفلاسفة فى عدة مسائل تفصيلية ، كما هو الحال فى المسألة الثامنة عشرة والتاسعة ، فإنه يهتم بمسألة البعث الجسمانى ويركز عليها تركيزاً كبيراً كما يتمثل ذلك فى المسألة العشرين من تهافته :

إن الفلاسفة فى مجال تبريرهم لرأيهم يقولون — كما سبق أن أشرنا وكما يحكى عنهم الغزالى — إن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية لسببين :

أولهما : أن حال الملائكة أشرف ما حال السباع والخنازير والبهائم . وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به أنفسها فى إطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من الله فى الصفات .

ثانيهما : أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية . وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية والدنيوية[2] .

ولكن الغزالى ، وإن كان لا ينكر أن فى الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٩٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، إلا أنه وهو رجل الدين — ينكر ذلك بالشرع ، حين يقول إن المخالف للشرع منها ، إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة وإنكار الآلام الجسمانية فى النار وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف فى القرآن[١] . كما يتساءل عن المانع من تحقق الجمع بين السعادتين ، الروحية والجسمية ، وكذا الشقاوة . إنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها .

وهو يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ويؤولها تأويلا يتفق مع رأيه . كقوله تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » . فهذا معناه أن النفس لا تعلم جميع ذلك . وقوله : « أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . ويقول مفسراً هذا الحديث القدسى بأن الأمور الشريفة لا تدل على نفى غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع [٢] .

ثم يورد الغزالى اعتراضاً للفلاسفة يتمثل فى قولهم بأن ما ورد فى الشرع إنما هو أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى الخلق ، وأن الصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس[٣] ولعلنا قد عرفنا كيف يتمسك الفلاسفة بذلك فى معرض تمييزهم بين العامة والخاصة .

ولكن الغزالى سرعان ما يدفع هذا الاعتراض من زاويتين :

الأولى : أن الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة . أما فيما ورد فى وصف الجنة والنار فإنه بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل :

الثانية : أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك ، فوجب التأويل بأدلة العقول . أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ .

محالا فى قدرة الله ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح به[١] .

ويتابع الغزالى مناقشته للفلاسفة وهو فى معرض الرد عليهم ونقد آرائهم فى هذا المجال ، فيرى أن للفلاسفة مسلكين فيما يختص باستحالة بعث الأجسام : وينقسم المسلك الأول ، وهو تقدير العود إلى البدن إلى ثلاثة أقسام :

فإما أن يقال : إن الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التى فيه هى عرض قائم به ، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين ، وأما النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها . ومعنى الموت انقطاع الحياة : ومعنى المعاد إعادة الله البدن الذى انعدم وإعادة الحياة التى انعدمت .

وإما أن يقال : إن النفس موجودة تبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها .

وإما أن يقال : ترد النفس إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، أى بالمادة ، بل بالنفس .

وهذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة فى رأى الفلاسفة . فالأول ظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فإن استئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان .

والقسم الثانى محال ، إذ أن بدن الميت يستحيل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل رماداً أو بخاراً وهواء .

والقسم الثالث محال عند الفلاسفة من وجهين لأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفى لها . ومحال لأن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى تراباً ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً أيضاً هى امتزاج النطفة . ولا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظام والأخلاط[٢] .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .

(٢) تهافت الفلاسفة من ص ٢٨١ إلى ص ٢٨٥ فى مواضع متفرقة .

هذا هو القسم الثالث الذى يراه الفلاسفة محالا من وجهين . أما الغزالى فيؤيده ، مخالفاً بذلك هؤلاء الفلاسفة . فهو يقول إن الآيات القرآنية وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك ، قد دل على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن . وذلك ممكن برد النفس إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها . فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ، وهو ذلك الإنسان بعينه . فهذا مقدور لله .

وهكذا يرد الغزالى على المسلك الأول من مسالك الفلاسفة بوجوهه الثلاثة . وإذا كنا لا نجد فائدة كبيرة فى الإفاضة فى ذكر مختلف وجوه رده على هؤلاء الفلاسفة ، وذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة ، فإننا نكتفى بأن نقول إن بقية ردوده على المسلك الأول لا تخرج كثيراً عما سبق أن ذكرناه : اعتماد على فكرة الإمكان والجواز من جهة ، واعتماد على صريح آيات القرآن من جهة أخرى .

بقيت أمامنا نقطة أخيرة ، هى المسلك الثانى للفلاسفة ورد الغزالى عليه . الفلاسفة — فيما يحكى الغزالى — يرون أنه ليس فى المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولى على الحديد فتحلله إلى أبسط العناصر ، ثم تجتمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم صورة الغزل وهكذا إلى آخر المراحل .

على هذا القياس ينظر الفلاسفة إلى الإنسان المبعوث المحشور . فلو كان بدن من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض ، لم يكن إنساناً . بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام والعروق واللحم والغضاريف . . . إلخ . ومن هنا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة [١] .

هذا ما يذهب إليه الفلاسفة . ونود أن نشير إلى أن مرد ذهابهم إلى هذا القول هو إيمانهم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ومحاولتهم رد كل شىء

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ — ٢٨٧ .

إلى أسبابه التى تدرك بالعقل والحس .

بيد أن الغزالى يذهب إلى تفنيد رأيهم الذى ذكرناه آنفاً وينكره . ونستطيع أن نقول إن هذا التفنيد من جانبه يقوم على دحضه للتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها . دليل هذا أنه يرى أن الترقى فى هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب إن هذا كله ممكن عنده ، أى عند الغزالى . ولعلنا نعرف موقفه فى السببية ، أى بحثه للعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وكيف انتهى إلى نقد موقف الفلاسفة الذين يؤمنون بالتلازم والارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها [1] .

وهو هنا يفعل نفس الشىء . فهو يرى أنه ليس من الضرورى الاعتقاد بتلازم الأسباب . ويقول إن فى خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر السحر والمعجزات والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يُطلع عليها .

بل يحاول الغزالى أن يقيم أسباباً جديدة ووجوداً آخر غير ما نعهده : فهو يقول : فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ؛ لم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان منها غير ما شاهده . وقد ورد فى الأخبار أنه يغمر الأرض فى وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فأى بُعْدٍ فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد[2] .

ولا جدال فى أن محاولة الغزالى هذه تقوم — كما سبق أن قلنا منذ قليل — على فكرة الجواز والإمكان ونفى الضرورة السببية ، طالما أنه يتصور قدرة الله مطلقة غير مقيدة بالنظام الضرورى الثابت ، كما يتصور هذه القدرة الإلهية بأنها التى تستطيع فعل أى شىء سواء بالنسبة لحياتنا الدنيوية أو الحياة فى العالم الأخروى .

---

(١) راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٨٩.

إنها محاولة من جانب الغزالى ، ومجهود قام به من جانبه فى هذا المجال ، لكى يضيف إلى المعاد الروحانى عند الفلاسفة الإلهيين ، معاداً آخر جسمانيًّا . وبذلك يكون المعاد عنده روحانيًّا وجسمانيًّا .

ولكن بعض تفصيلات جوانب هذه المحاولة وذلك المجهود من جانبه ، لم يسلم به الفلاسفة مجرد تسليم ، إذ وُجه لرأيه بعض أوجه النقد ، بل وجد من الفلاسفة بعده من اختلف معه فى كثير من آرائه هذه التى تمثل إلى حد كبير جدًّا موقف رجل الدين لا موقف الفيلسوف ، وهذا يتمثل تماماً فى موقف فيلسوفنا ابن رشد من الخلود[1] .

---

(١) راجع تفصيلات نقد ابن رشد للغزالى ، ورأيه الخاص فى موضوع المعاد ، فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٢ وما بعدها .

أهم مصادر الدراسة العربية وغير العربية

أولا : المصادر العربية :

١ — **ابن النديم** : الفهرست . القاهرة — المكتبة التجارية — كتاب بلغ من الأهمية مبلغاً كبيراً ، ولا غنى عنه فى التعرف على مؤلفات العلماء والفلاسفة والمتكلمين ، وترجمات الكتب المختلفة .

٢ — **ابن باجة** (أبو بكر بن الصايغ) : رسالة الا تصال — حققها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى . ونشرت مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد — الطبعة الأولى — سنة ١٩٥٠ م — مكتبة النهضة المصرية .

٣ — **ابن تيمية** : منهاج السنة النبوية — الطبعة الأولى ج ١ ، ج ٢ سنة ١٣٢١ هـ ج ٣ ، ج ٤ سنة ١٣٢٢ هـ — القاهرة — المطبعة الأميرية — بولاق .

٤ — **ابن تيمية** : درء تناقض العقل والنقل — الجزء الأول — القسم الأول — قام بتحقيقه الدكتور محمد رشاد سالم تحقيقاً ممتازاً آية فى الدقة — مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧١ م .

٥ — **ابن تيمية** : الرد على المنطقيين — نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى — المطبعة القيمة — بومباى سنة ١٩٤٩ م — ١٣٦٨ هـ .

٦ — **ابن حزم** (أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل — الطبعة الأولى — المطبعة الأدبية القاهرة — فى خمسة أجزاء سنة ١٣٢١ هـ[١] .

٧ — **ابن حيان** (جابر) : مختار رسائل جابر بن حيان — نشرة بول كراوس — القاهرة — سنة ١٣٥٤ هـ .

٨ — **ابن حيان** (جابر) : مصنفات فى علم الكيمياء — نشرة هولميارد — باريس سنة ١٩٢٨ م .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا الفلسفة الطبيعية ص ٤٠٥ .

٩ – **ابن خلدون** : المقدمة – تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى – الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ م – لجنة البيان العربى .

١٠ – **ابن سينا** : الشفاء [١] (القسم الطبيعى [٢] والقسم الإلهى) .

١١ – **ابن سينا** : النجاة (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) .

١٢ – **ابن سينا** : الإشارات والتنبيهات – (الطبيعيات والإلهيات) .

١٣ – **ابن سينا** : الهداية .

١٤ – **ابن سينا** : عيون الحكمة .

١٥ – **ابن سينا** : المباحثات .

١٦ – **ابن سينا** : الإنصاف .

١٧ – **ابن سينا** : رسالة فى الحدود .

١٨ – **ابن سينا** : رسالة فى أجوبة مسائل سأل عنها أبو ريحان البيرونى .

١٩ – **ابن سينا** : جواب ست عشرة مسألة سأل عنها أبو ريحان البيرونى .

٢٠ – **ابن سينا** : دانش نامه علائى .

٢١ – **ابن سينا** : الآثار العلوية :

هذه الرسالة نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ١ « فلسفة » نقلا عن مخطوطة مكتبة Serez باستانبول : واعتمدت على هذه النسخة . وقد أدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ٥١ « طبيعة » :

٢٢ – **ابن سينا** : أسباب الرعد والبرق :

هذه الرسالة مطبوعة فى مجموعة حيدر آباد بالدكن . (الرسالة السابعة) .

---

(١) الكتب المذكورة لابن سينا دون أية تفصيلات خاصة بمحتوياتها والطبعة التى اعتمدنا عليها و زمان ومكان تحقيقها إن كانت محققة ، وهى فى هذه القائمة من رقم ٢٠ إلى رقم ٣١ ، يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات شاملة عنها إلى الفصل الذى كتبناه فى كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٣٨ إلى ص ٦٩ .

(٢) راجع ماكتبناه عن « فن السماع الطبيعى من الشفاء » لابن سينا فى مجلة تراث الإنسانية – مجلد ٨ – عدد ١ – عام ١٩٧٠ – من ص ٣٦ إلى ص ٦٧ .

وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ٥٥ « طبيعة » . واعتمدت على هذه النسخة المطبوعة .

٢٣ : ابن سينا : الكيمياء :

تسمى أيضاً « الإكسير » ، « أمر مستور الصنعة » . لها نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ، نقلا عن مخطوطة أحمد الثالث باستانبول ، وقد اعتمدت عليها . ونشر Ates هذه الرسالة باستانبول عام ١٩٥٣ م . وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ١٥٤ « كيمياء » .

٢٤ — ابن سينا : الفيض الإلهى :

تسمى هذه الرسالة أيضاً « الفعل والانفعال » أو « الأفعال والانفعالات فى تأثير القوى الجسمانية » : ولهذه الرسالة نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ، كما أن لها نسخة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة . وقد طبعت فى مجموعة رسائل حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ هـ . بعنوان الفعل والانفعال وأقسامهما . واعتمدت على هذه الطبعة . وأورد الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٩٠ « ميتافيزيقا وتوحيد » .

٢٥ — ابن سينا : الرسالة النيروزية :

ألف ابن سينا هذه الرسالة وأهداها للأمير السيد أبى بكر محمد بن عبد الرحيم . ويقول فى أولها : « إنه لما كانت الحكمة الإلهية أفضل مرغوب فيه وخاصة ما كان منها حكمة ملية ، تكشف سرًّا هو من أغمض أسرار الحكمة والملة وهو الإخبار عن الغرض الكامن فى الحروف الهجائية لفواتح عدة من السور الفرقانية اتخذت فيها رسالة وجعلتها هديتى النيروزية إليه » .

ويتحدث ابن سينا فى هذه الرسالة عن ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها وكيفية دلالة الحروف عليها . وقد ساق ذلك فى أسلوب فلسفى .

طبعت هذه الرسالة للمرة الأولى فى مطبعة الجوائب بالقسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ. ضمن « تسع رسائل » ونشرت فى مصر ضمن كتاب « تسع رسائل فى الحكمة

والطبيعيات لا بن سينا عام ١٣٢٦ هـ. — ١٩٠٨ م . واعتمدت على هذه الطبعة . كما نشرها عبد السلام هارون فى المجلد الثانى من نوادر المخطوطات — القاهرة عام ١٩٥٤ م . وأوردها الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٤٩ « لغة » .

٢٦ — **ابن سينا** : القانون :

من أهم المؤلفات فى الطب . اشتهر فى الغرب أكثر من شهرة الشفاء . وهذا الكتاب ثمرة لاهتمام ابن سينا بالطب اهتماماً كبيراً وممارسته له : وقد جمع بين التجربة والنظر . وإذا رجعنا إلى قوائم مؤلفاته فى الطب ، وجدنا له الكثير فى هذا المجال ؛ منها رسالة فى الأدوية القلبية ، وأرجوزة فى التشريح ، وأرجوزة فى المجربات فى الطب ، وأرجوزة فى الوصايا الطبية ، وأرجوزة فى وصايا أبقراط ، والأغذية والأدوية ، والبول ، وتخليط الأغذية . . . إلخ .

وكتاب القانون الذى نحن بصدده مقسم أساساً إلى خمسة كتب . يبحث أولها فى المبادئ العامة والثانى فى العقاقير المفردة والثالث فى الأمراض التى تصيب جوارح خاصة من الجسم ، والرابع فى الأمراض المنتشرة فى الجسم ، والخامس فى الأدوية المركبة :

وقد طبع هذا الكتاب عدة مرات بالقاهرة وروما وفارس والهند . كما ترجم إلى اللاتينية . واعتمدت على طبعة القاهرة — الطبعة الثانية سنة ١٢٩٤ هـ . وقد أدرجه الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ١٤٠ « طب » .

٢٧ — **ابن سينا** : رسالة فى ماهية العشق :

اختلف الباحثون حول حقيقة هذه الرسالة ، هل يُفصّل فيها ابن سينا أمر العشق كشىء نفسى ، أم هى رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهم هؤلاء القوم . ولكن من استعراض فصولها — كما سيأتى — يتبين أن موضوعها لا يخرج كثيراً عن الموضوعات التى يبحثها فى الفلسفة العامة ، إذ أنها تبحث فى سريان العشق الكلى فى الكائنات . وهذا العشق أشار إليه فى كثير من كتبه . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن لها صلة بالناحية الصوفية والناحية النفسية .

أما الفصول الموجودة فى هذه الرسالة فهى :

١ — فى ذكر سريان العشق فى كل واحد من الهويات .

٢ — فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة غير الحية .

٣ — فى ذكر وجود العشق فى الموجودات ذوات القوى المغذية من جهة قواها المغذية .

٤ — فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الروحانية من حيث لها قواها الحيوانية .

٥ — فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان .

٦ — فى ذكر عشق النفوس الإلهية .

وقد أشارت قوائم المؤلفات القديمة لهذه الرسالة (ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ص ٢٩) . وطبعت ضمن مجموعة مهرن لرسائل الشيخ الرئيس فى أسرار الحكمة المشرقية عام ١٩١٧ م . كما طبعت ضمت « جامع البدائع » عام ١٩١٧ م أيضاً (طبعة محيي الدين صبرى الكردى — الرسالة الثامنة من ص ٦٨ إلى ص ٩١) ثم نشرها أحمد آتش مع ترجمتها إلى اللغة التركية — استانبول عام ١٩٥٣ م — مطبعة إبراهيم خروز . وقد اعتمدت على هذه الطبعة . وأدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ٢٣٠ « تصوف » .

٢٨ — **ابن سينا** : رسالة العروس :

هناك اختلافات كثيرة حول عناوين هذه الرسالة بين مخطوط وآخر ، أشار إليها شارل كونس فى مقدمة نشرته لهذه الرسالة ، ورجح استعمال هذا الاسم بعد أن استبعد الأسماء الأخرى التى عرفت بها هذه الرسالة مثل « السلسلة الفلسفية » ، ورسالة « العرش » ورسالة « العروش » . « وقد حقق شارل كونس هذه الرسالة فى مجلة — الكتاب — عدد خاص عن ابن سينا — مجلد ١١ — جزء ٤ — أبريل سنة ١٩٥٢ دار المعارف بمصر — وقد اعتمدت على هذه النشرة وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ١٨٤ « ميتافيزيقا وتوحيد » .

٢٩ — **ابن سينا** : الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة :

اسمها أيضاً : فى السعادة والحجج العشرة . وطبعت هذه الرسالة فى مجموع

رسائل الشيخ الرئيس بحيدر آباد عام ١٣٥٤ هـ. واعتمدت على هذه الطبعة . وأدرجها الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٨٤ « نفس » .

٣٠ — ابن سينا : رسالة فى أحوال النفس :

تسمى أيضاً : رسالة فى النفس وبقائها ومعادها . حققها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١ هـ ١٩٥٢ م — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية واعتمدنا على النشرة . وأدرجها الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٧٧ « نفس » وهناك مطابقة كبيرة بين الموجود فى هذه الرسالة وبين الموجود فى قسم النفسيات من كتاب النجاة . وهذا شاهد يضاف إلى كثير من الشواهد التى تشير إلى أن البعض من رسائل ابن سينا إنما هو مقتطف من أمهات كتبه كالشفاء والإشارات والتنبيهات .

تسمى أيضاً : كتاب فى النفس على سنة الاختصار أو « هدية الرئيس للأمير نوح بن منصور السامانى » . حققت هذه الرسالة أول مرة صمويل لانداور عام ١٨٧٥ م فى مجلة المستشرقين الألمان مع ترجمة ألمانية . ووجد — كما يقول ڤنديك — مشابهة عظيمة فى جمل كثيرة من رسالة ابن سينا هذه مع جمل من كتاب أرسطو فى النفس وجمل من محاورة أفلاطون فى طيماوس وجمل من تفسير كتاب النفس للإسكندر الأفروديسى . ثم طبعها جيمس مدلتون ماكدونالد . وطبعها أيضاً وعلق عليها تعليقات كثيرة المستشرق إدوارد بن كرنيليوس ڤنديك عام ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٦ م . ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١ — ١٩٥٢ م ضمن كتاب « أحوال النفس لابن سينا » من ص ١٤٧ إلى ص ١٧٨ — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية . واعتمدنا على هذه النشرة . وقد ترجمت هذه الرسالة إلى لغات شتى منها اللاتينية والإنجليزية والفارسية ، بالإضافة إلى الترجمة الألمانية المذكورة آنفاً : وأدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٠٢ « نفس » .

٣٢ — ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة :

نشرها الدكتور محمد ثابت الفندى . ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

عام ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م ضمن كتاب أحوال النفس لا بن سينا من ص ١٨١ إلى ص ١٩٢ — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية — وقد اعتمدنا على هذه النشرة . ولهذه الرسالة ترجمة إلى الإنجليزية قام بها الدكتور الأهوانى بعنوان :

Treatise Concerning our Knowledge of the rational Soul and its different States.

وألحقها بكتابه Islamic philosophy من ص ١٥٧ إلى ص ١٧٢ . وأدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٠٣ « نفس » :

٣٣ — **ابن سينا :** رسالة فى الكلام على النفس الناطقة :

نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى مجلة الكتاب (العدد الخاص بابن سينا) . ثم نشرها ضمن كتاب « أحوال النفس لا بن سينا من ص ١٩٥ إلى ص ١٩٩ . القاهرة — دار إحياء الكتب العربية — عام ١٣٧١ هـ — ١٩٥٢ م وقد اعتمدنا على هذه النشرة .

٣٤ — **ابن سينا :** رسالة أضحوية فى أمر المعاد — طبعة سليمان دنيا — القاهرة — سنة ١٩٤٩ م .

٣٥ — **ابن رشد :** تهافت التهافت [١] . القاهرة — سنة ١٩٠٣ م : وللكتاب ترجمة إنجليزية قام بها van den Berghe صدرت عام ١٩٥٤ فى جزءين — لندن . ويشمل الجزء الأول الترجمة ويحتوى الجزء الثانى على حواشى وتعليقات غاية فى الأهمية — كما أن له ترجمة ألمانية صدرت فى بون عام ١٩١٣ م وقام بها Max Horten

٣٦ — **ابن رشد :** تفسير ما بعد الطبيعة [٢] . تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاث مجلدات من عام ١٩٣٨ م إلى ١٩٥٢ م — المطبعة الكاثوليكية ببيروت .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف والمؤلفات والشروح الأخرى لابن رشد فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد من ص ٣٢٨ إلى ص ٣٣٢.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا السفر الضخم البالغ الأهمية فى مقالتنا بمجلة تراث الإنسانية — المجلد الرابع — العدد الرابع — من ص ٣٥٤ إلى ص ٣٨١ — القاهرة — عام ١٩٧١م .

٣٧ — **ابن رشد :** مناهج الأدلة فى عقائد الملة — تحقيق الدكتور محمود قاسم — الأنجلو المصرية — القاهرة — سنة ١٩٥٥ م

٣٨ — **ابن رشد :** تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو — نشرة حيدر أباد الدكن مع مجموعة بعنوان « رسائل ابن رشد » سنة ١٩٤٧ م .

٣٩ — **ابن رشد :** تلخيص كتاب النفس لأرسطو — تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٤٠ — **ابن رشد :** تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق الدكتور عثمان أمين — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م .

٤١ — **ابن سبعين :** (عبد الحق) : نصوص طبعها L. Massignon فى Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique musulmane. Paris 1928.

وابن سبعين فى معرض موازنته بين فلاسفة العرب ، يهاجم ابن سينا مهاجمة عنيفة ، فهو عنده مراء ومدع للحكمة وعديم الفضل وكتبه تافهة . كما يكشف لنا ابن سبعين عن تأثر ابن سينا بأفلاطون ومعارضته لأرسطو فى بعض المجالات انظر فى ذلك : Rosenthal : The Technique and Approach of Muslim : Scholarship.

٤٢ — **ابن سوار :** (أبو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » — القاهرة — النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م — « دراسات إسلامية » رقم ١٩ .

٤٣ — **ابن طفيل :** حى بن يقظان — تحقيق أحمد أمين سنة ١٩٤٩ م — نشر دار المعارف بالقاهرة .

٤٤ — **ابن ميمون** (موسى) : رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى — صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ما يرهوف — نص موجود بالمجلد الخامس — الجزء الأول — مايو سنة ١٩٣٧م ضمن مجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — من ص ٧٧ إلى ص ٨٨ .

٤٥ ـ **أبو البركات** (هبة الله على بن ملك البغدادى) : المعتبر فى الحكمة جـ ٢ ، جـ ٣ سنة ١٣٥٨ هـ ـ الطبعة الأولى ـ حيدر آباد الدكن : كتاب غاية فى الأهمية[١] .

٤٦ ـ **أبو ريده** (دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ سنة ١٩٤٦ م .

٤٧ ـ **إخوان الصفا** : رسائل ـ تصحيح خير الدين الزركلى ـ القاهرة ـ ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٢٨ م .

٤٨ ـ **أفلوطين** : أثولوجيا أرسطوطاليس . نسب هذا الكتاب إلى أرسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين ، وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى : ولهذا كان هذا المصدر مصدراً أفلوطينيًّا .

٤٩ ـ **أفلوطين** : التاسوعة الرابعة ـ ترجمها وقدم لها بمقدمة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا ـ القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٥٠ ـ الاسفرائينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥١ ـ **الأشعرى** (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقاولات الإسلاميين جـ ١ ، جـ ٢ ـ طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

٥٢ ـ **الآمدى** : غاية المرام فى علم الكلام ـ كتاب هام للآمدى ـ قام بتحقيقه تحقيقاً دقيقاً ممتازاً د. حسن محمود عبد اللطيف ـ القاهرة ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة سنة ١٩٧١ م .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف ، فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ .

٥٣ – **الأهوانى** (دكتور أحمد فؤاد) : ابن سينا – القاهرة – دار المعارف سنة ١٩٥٨ م .

٥٤ – **الأهوانى** (دكتور أحمد فؤاد) : الكندى فيلسوف العرب – إدارة الثقافة والإرشاد القومى – القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٥٥ – **الإيجى** (عضد الدين) : المواقف : (ثمانية أجزاء) – تصحيح محمد بدر الدين النعسانى – طبعة سنة ١٩٠٧ م مع شرح السيد الجرجانى وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى .

٥٦ – **الباقلانى** (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد – تحقيق الأب رتشرد مكارثى اليسوعى – المكتبة الشرقية ببيروت سنة ١٩٥٧ م .

٥٧ – **البصرى** (أبو الحسين محمد بن على بن الطيب المعتزلى) : المعتمد فى أصول الفقه تحقيق محمد حميد الله ، أحمد بكير ، د .حسن حنفى . دمشق – المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية – جزءان الجزء الأول سنة ١٩٦٤ م – الجزء الثانى سنة ١٩٦٥ م .

٥٨ – **البطليوسى** (أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العريضة – تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى – القاهرة سنة ١٩٤٦ م : وكان قد نشره من قبل آسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية .

٥٩ – **البغدادى** (عبد اللطيف بن يوسف) من كتاب « فى علم ما بعد الطبيعة » – منشور ضمن « أفلوطين عند العرب من ص ١٩٩ إلى ص ٢٤٠ – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى – دار النهضة العربية – الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م – والنشرة قاصرة على بعض الفصول بكتاب أثولوجيا على وجه الخصوص وهى الفصول الحادى والعشرون والثالث والعشرون والرابع والعشرون . وفى هذه الفصول – بالإضافة إلى النواحى المتعلقة بأثولوجيا – معلومات عن أفلاطون وخاصة كتاب طيماوس ، وكذلك غيره من الفلاسفة . وتمثل هذه الفصول ثلاثين صفحة فى كتابه الذى يبلغ ١٦٣ صفحة : وقد وعد الدكتور عبد الرحمن بدوى بنشر كتاب البغدادى هذا كاملا .

٦٠ – التفتازانى : شرح العقائد النسفية – المطبعة الأزهرية المصرية – الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ م .

٦١ – التهانوى (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون . صدر الجزء الأول والجزء الثانى منه وقام بتحقيقهما الدكتور لطفى عبد البديع . أما طبعته القديمة فهى طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ م .

٦٢ – الجر (دكتور خليل ، وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية – دار المعارف – بيروت جزء ١ سنة ١٩٥٧ م جزء ٢ سنة ١٩٥٨ م .

٦٣ – الجوينى (أبو المعالى) : الشامل فى أصول الدين – تحقيق دكتور على سامى النشار ، وفيصل عون ، وسهير مختار – منشأة المعارف بالإسكندرية – سنة ١٩٦٩ م .

٦٤ – الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد؛ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م – القاهرة .

٦٥ – الحصرى (ساطع) : الآراء الجيولوجية عند ابن سينا – مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم – عددا ١ من ص ٦٦ إلى ص ٧٣ – القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

٦٦ – الدوانى (الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى والإمام محمد عبده – الطبعة الأولى – المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ – القاهرة .

٦٧ – الرازى (فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا – القاهرة – المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ . (فى جزءين) .

٦٨ – الرازى (محمد بن عمر المعروف بفخر الدين) : المسائل الخمسون فى أصول الكلام – الرسالة الخامسة عشرة من مجموع رسائل الكردى من ص ٣٣٠ إلى ص ٣٨٧ . مطبعة كردستان العلمية – القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٦٩ – الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من

العلماء والحكماء والمتكلمين : الطبعة الأولى—المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣هـ القاهرة .

٧٠ — **الرازى** (فخر الدين) : معالم أصول الدين—الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ القاهرة على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .

٧١ — **الرازى** (فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين — الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ — حيدر آباد الدكن .

٧٢ — **الرازى** (فخر الدين) : المباحث المشرقية (فى جزءين) — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م .

٧٣ — **السجستانى** (أبو سليمان) : صوان الحكمة — مقتطفات من هذا الكتاب خاصة بأفلوطين ، نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « أفلوطين عند العرب » — القاهرة دار النهضة العربية — المطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م .

٧٤ — **السنوسى** (محمد بن يوسف) : المقدمة فى أصول الدين — نشر بالجزائر سنة ١٩٠٨ م . نشره وترجمه إلى الفرنسية Luciani

٧٥ — **الشهرستانى** (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل — طبع محمد سيد كيلانى — مطبعة مطصفى الحلبى — القاهرة سنة ١٩٦١ م :

٧٦ — **الشهرستانى** : نهاية الإقدام فى علم الكلام — تصحيح الفريد جيوم — اكسفورد — لندن سنة ١٩٣١ م .

٧٧ — **الشيرازى** (صدر الدين) : الأسفار الأربعة [١] — طبعة طهران — طبعة حجرية فى أربعة مجلدات .

٧٨ — **الطوسى** (نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا — طبعها سليمان دنيا ، دون الرجوع لمخطوطات جديدة : وقد نشر هذا الشرح عدة مرات قبل ذلك ، أهمها نشره محمد رضا الطهرانى . طهران سنة ١٣٠٥ هـ ،

---

(١) انظر ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤١٦ .

نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ مع شرح فخر الدين الرازى .

٧٩ — **الطويل** (دكتور توفيق) : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى — القاهرة دار النهضة العربية — سنة ١٩٦٨ م .

٨٠ — **العراقى** (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٨١ — **العراقى** (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .

٨٢ — **الغزالى** (أبو حامد) : معيار العلم — طبعة سليمان دنيا — دار المعارف بمصر — الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م .

٨٣ — **الغزالى** (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة — الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م — المطبعة المحمودية التجارية — القاهرة .

٨٤ — **الغزالى** (أبوحامد) : المنقذ من الضلال — مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٨٥ — **الغزالى** (أبوحامد) : إحياء علوم الدين (كتاب قواعد العقائد) — القاهرة دار إحياء الكتب العربية .

٨٦ — **الغزالى** (أبوحامد) : تهافت الفلاسفة — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م — دار المعارف بمصر .

٨٧ — **الغزالى** : إلجام العوام عن علم الكلام . سنة ١٣٥١ هـ — المطبعة المنيرية — القاهرة .

٨٨ — **الغزالى** : المضنون به على غير أهله — مطبعة صبيح — القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

٨٩ — **الغزالى** (أبوحامد) : المضنون الصغير الموسوم بالأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية — مطبعة صبيح بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .

٩٠ — **الغزالى** : (أبوحامد) الاقتصاد فى الاعتقاد — مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .

٩١ — **الغزالى** (أبوحامد) : المستصفى من علم الأصول — جزءان — جزء ١ سنة ١٣٢٢ هـ ، جزء ٢ سنة ١٣٢٤ هـ : الطبعة الأولى — مطبعة بولاق — القاهرة .

٩٢ — **الفارابى** (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهى وأرسطو — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م . وقد طبع معها عدة رسائل أخرى للفارابى عددها سبع .

٩٣ — **الفارابى** (أبو نصر) : عيون المسائل — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م .

٩٤ — **الفارابى** (أبو نصر) : فصوص الحكم — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م .

٩٥ — **الفارابى** (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية — مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ م .

٩٦ — **الفارابى** (أبو نصر) : كتاب الحروف — تحقيق الدكتور محسن مهدى — دار المشرق — بيروت سنة ١٩٧٠ م .

٩٧ — الفارابى (أبو نصر) : فلسفة أرسطوطاليس — تحقيق الدكتور محسن مهدى — دار مجلة شعر — بيروت سنة ١٩٦١ م .

٩٨ — **الكندى** : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى — طبع مع مجموعة رسائله بعنوان « رسائل الكندى الفلسفية » جـ ١ سنة ١٩٥٠ م ، جـ ٢ سنة ١٩٥٣ م . دار الفكر العربى — القاهرة تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . والرسائل التى سنذكرها للكندى فيما بعد طبعت مع هذه الرسالة وحققها كلها الدكتور أبو ريده .

٩٩ — **الكندى** : رسالة فى الفاعل الحق الأول التام .

١٠٠ — **الكندى** : رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم .

١٠١ ـ **الكندى :** رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

١٠٢ ـ **الكندى :** رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

١٠٣ ـ **الكندى :** رسالة فى الجواهر الخمسة .

١٠٤ ـ **الهاشمى** (دكتور محمد يحيى) : الكيمياء عند ابن سينا ـ مقالة بمجلة الكتاب ـ مجلد ١١ ـ أبريل سنة ١٩٥٢ م ـ عدد خاص عن ابن سينا .

١٠٥ ـ **الهاشمى** (دكتور محمد يحيى) : المعارف الطبيعية عند ابن سينا ـ مجلة الأديب ـ يناير سنة ١٩٤٩ م .

١٠٦ ـ **بالنثيا** : تاريخ الفكر الأندلسى ـ ترجمة الدكتور حسين مؤنس ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .

١٠٧ ـ **برقلس :** الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) ـ نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » من ص ١ إلى ص ٣٣ ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .

١٠٨ ـ **برقلس** : حجج برقلس على قدم العالم ـ نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » من ص ٣٤ إلى ص ٤٢ .

١٠٩ ـ **بنونة** (محمد أحمد) : ابن سينا وعلم النبات ـ مقالة بمجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ـ عدد خاص عن ابن سينا سنة ١٩٥٢ م من ص ٣٥ إلى ص ٤٨ .

١١٠ **بهنام** (غريغوريوس بولس ـ مطران الموصل) : ينابيع المعرفة عند ابن سينا مقالة لمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ـ جزء ٢ ـ مجلد ٣٣ من ص ٢١٣ إلى ص ٢٣٧ سنة ١٩٥٨ م .

١١١ ـ **ثامسطيوس** : شرح حرف اللام ـ الترجمة العربية القديمة لإسحق ابن حنين ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . من كتاب « أرسطو عند العرب » جزء ١ ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

١١٢ — **دى بور :** تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — الطبعة الثالثة — سنة ١٩٥٤ م لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة .

١١٣ — **سارتون** (جورج) : تاريخ العلم جـ ١ ، جـ ٢ ، جـ ٣ ، جـ ٤ — الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومى مدكور — دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٧١ على الترتيب بالنسبة للأجزاء .

١١٤ — **طوقان** (قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤ م . — جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية .

١١٥ — **عبد الجبار** (القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — المجلد الثانى عشر — (النظر والمعارف) القاهرة .

١١٦ — **عبد الرازق** (مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

١١٧ — **فلوطرخس** : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة[١] — ينسب هذا الكتاب إلى فلوطرخس . وترجمه قسطا بن لوقا — قام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « فى النفس لأرسطو » . مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

١١٨ — **قاسم** (دكتور محمود) : دراسات فى الفلسفة الإسلامية — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٣ م .

١١٩ — **قاسم** (دكتور محمود) : ابن رشد وفلسفته الدينية — القاهرة .

١٢٠ — **قنواتى** (جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا [٢] — القاهرة — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .

١٢١ — **لبيب** (مصطفى) : الكيمياء عند العرب — القاهرة دار الكاتب العربى للطباعة والنشر عام ١٩٦٧ م .

---

(١) راجع ما كتبناه فى « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » عن هذا الكتاب ص ٤٢٧.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المصنف فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٢٧ .

كتاب يتناول دراسة موضوع هذا العلم ويكشف عن الدور الذى قام به علماء العرب فى هذا المجال .

١٢٢ — **مايرهوف** (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد — بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب — ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) . من ص ٣٧ إلى ص ١٠٠ — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ م .

١٢٣ — **محمود** (دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى — بيروت — دار الشروق سنة ١٩٧١ م .

١٢٤ — **محمود** (دكتور زكى نجيب) : جابر بن حيان — القاهرة — وزارة الثقافة والإرشاد القومى سنة ١٩٦٢ م .

١٢٥ — **محمود** (دكتورة فوقية حسين) : الجوينى — سلسلة أعلام العرب — القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

١٢٦ — **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه — دار إحياء الكتب العربية . الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م — القاهرة .

١٢٧ — **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى) : ابن سينا والكيمياء — مقالة نشرت فى مجموعة البحوث والمحاضرات التى ألقيت فى العيد الألفى لا بن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

١٢٨ — **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى ، دكتور خليل الجر ، دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور البير نصرى نادر ، دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام — أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢ م .

١٢٩ — **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م — القاهرة —

الطبعة الأولى ــ كتاب قيم . وقد كتب الدكتور مدكور الفصل الخاص بالفلسفة من ص ١٣٥ إلى ص ١٩٤ .

١٣٠ ــ منتصر (دكتور عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ــ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦ م .

١٣١ ــ موسى (دكتور محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ م ــ دار المعارف بمصر :

١٣٢ ــ نجاتى (دكتور محمد عثمان) : الإدراك الحسى عند ابن سينا ــ القاهرة ــ دار المعارف ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٦١ م .

١٣٣ ــ نلينو (كارلو الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ــ الجامعة المصرية ــ سنة ١٩١١ م ــ طبعة مكتبة المثنى ببغداد .

١٣٤ ــ هويدى (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ــ الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية ــ سنة ١٩٦٦ م .

١٢٥ ــ هويدى (دكتورى يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

ثانياً : المصادر غير العربية :

1. *Afnan* (Soheil M): Avicenna, his life and works. London - george Allen - unwin - 1958.

2. *Amid* (M) : Essi Sur la psychologie d'avicenna. geneve, université de genève - Faculté des lettres. 1940.

3. *Anawati*, et L. gardet : introduction à la théologie Musulmane. Paris, 1948.

وقد تُرجم هذا الكتاب ترجمة عربية فى ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية » . قام بترجمته الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر ببيروت — دار العلم للملايين — سنة ١٩٦٧ م :

4. *Anawati* (george. C.) : philosephie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie Médiévale en terre d'Islam pour les années 1959 - 1969. Bulletin de philosephie Médiévale - Edité par la Société internationale pour L' Etude de la philosophie Médiévale (10 - 12)- 1968 - 1970.

5. *Arberry* (AJ.): Avicenna on Theology. London-Murray- 1951.

6. *Aristotle*: De Caleo. [1]English translation by J.L. Stocks under the editorship of sir David Ross. London-oxford-Clarendon press. vol. II, [2]1962.

7. *Aristotle* : Historia animalium, De partibus animalium, De Motu and incessu animalium, and De generatione animalium. English translation by D.W. Thompson, W. ogle, A.S.L. Fargquharson, and A. platt, vol. IV, V, 1962.

8. *Aristotle*: Metaphysics.[3]a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-oxford, 1924, two volumes.

---

(١) انظر ما كتبناه عن الترجمة العربية القديمة للسماء والعالم فى كتابنا : «الفلسة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٢٩ — ٤٣٠ .

(٢) هو رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية التى قامت بها جامعة أكسفورد تحت إشراف س .د. روس والتى تقع فى اثنى عشر مجلداً .

(٣) راجع ما كتبناه عن الترجمة القديمة والحديثة لمقال اللام فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣١ .

9. *Aristotle* : De Anima. English translation by J. H. Smith, vol. III, 1963.

وللكتاب ترجمة عربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ومراجعة الأب جورج شحاته قنواتى — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب والتى قام بها حنين من اليونانية إلى السريانية ؛ وإسحق (ابنه) من السريانية إلى العربية — القاهرة — مكتبة النهضة سنة ١٩٥٤ م .

10. *Aristotle* : Meteorologica, English translation by E.W. Webster, vol. III, 1963.

ولهذا الكتاب تلخيص قديم لا ترجمة كاملة ، قام به يحيى بن البطريق . وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى مع كتاب « السماء والعالم » وصدّر له تصديراً موجزاً . القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٦١ م .

11. *Aristotle* : De plantis. English translation by E.S. Forster - London-oxford, vol. VI, 1961.

وينسب هذا الكتاب إلى أرسطو . وقد أثار الكثير من البحوث حول مؤلفه ، نظراً لفقدان الأصل اليونانى . والأصل الأول لهذا الكتاب هو الترجمة العربية التى قام بها إسحق بن حنين وأصلحها ثابت بن قره ، وعنها ترجمت إلى اللاتينية ثم إلى اليونانية . وقد بحث الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصدير نشرته للترجمة العربية عام ١٩٥٤ ص ٤٧ — ٥٣ ، المشكلة الخاصة بهذا الكتاب وهل هو من عمل نيقولاوس الدمشقى ، أم أن دوره كان التفسير فقط . وعرض لآراء الباحثين فى هذه المشكلة وأهمهم Hamelin , Ross , Forster , Meyer وابن النديم القفطى . ورجح أن يكون كتاب « فى النبات » هو تفسير نيقولاوس الدمشقى ، بمعنى تلخيص موسع لكتاب أرسطو فى النبات . فقال : ليس علينا إلا أن نأخذ ماورد فى مخطوطنا بحروفه ، وهو أن كتاب النبات الذى بين أيدينا هو لأرسطو بتفسير نيقولاوس .

هذا وقد نشر آرثر أربرى هذه الترجمة العربية عام ١٩٣٣ — ١٩٣٤ ، أى قبل نشرة الدكتور بدوى بعشرين عاماً . وقد أشرت إلى كل من النشرتين مع ما بينهما من اختلاف فى القراءة .

12. *Brehier* (E) : La philosophie du Moyen age. paris 1949. Albin Michel.

13. *Browne* (E.g.) : Arabian medicine-London-Cambridge- 1921.

14. *Collingwood* (R.g.) : The idea of Nature, London, 1945. oxford university press.

15. *Corbin* (Henri) : Histoire de la philosophie Islamique. gallimard, 1964.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها نصير مروة وحسن قبيسي وراجعها وقدم لها الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر ــ بيروت ــ لبنان ــ سنة ١٩٦٦ .

16. *Corbin* (H) : Avicenna and the visionary recital. English translation by w.R. Trask. London - Routeledge-Kegan paul. 1960.

17. *Dugat* (g) : Histoire des philosophes et des theologiciens Musulmans. paris. Maisonmnewve.

18. *Duhem* (P) : Le Système du monde : Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic. Tome I - IV. paris-Hermann, 1954.

19. *Gardet* (L) : Quelques aspects de la pensée avicemniene, en "Revue Thomistique" 1939.

20. *Gardet* (L) : La pensée religieuse d'avicenna. Paris-Librairie philosophique - vrin, 1951.

21. *Ghani* (Q) : Ibn Sina. Tehran, Farhangistan press, 1936.

22. *Gilson* (E) : History of Christian philosophy in the middle ages. 1955.

23. *Goichon* (Mlle. A.M.) : La philosophie d'avicenna et Son influence en Europe Medievale. Paris. Librairie d'amerique et d'Orient. 1944.

24. *Goichon* (A.M.) : L'evolution philosaphique d'avicenna. Revue philosophique. Juillet et sep. 1948.

25. *Gomperz* (T) : The greek thinkers. English translation by Laurie Magnus. London 1949.

26. *Hamelin* (O) : Le Système d'aristote. Paris 1931.

27. *Haskins* (C.H.) : Studies in the history of mediaeval Science. London - Cambridge. 1927.

28. *Holmyard* (E.J) : Chemistry to the time of Dalton.

29. *Houdas* (M.O.) : La Chimie au moyen age. Tome III, L'Alchimie Arabe. paris, Imprimerie Nationale, 1893.

وإذا كان المؤلف يبحث فى هذا الكتاب الضخم عن الكيمياء عند العرب فهو يبين لنا موقف ابن سينا من الكيميا وانتقاله إلى اللاتينيين .

30. *Inge* (W.R.) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London-Longmans, 1948.

31. *Kraus* (Paul) : plotin Chez les arabes des Enneades. Bulletin de l'institut ,Egypte tome *XXIII*, Session 1940 - 1941. Le Caire - imprimerie de l'Institut Français d' archéologie orientale. 1941.

32. *Leclerc* (Dr. Lucien): Histoire de la médicine Arabe. Tome I, paris, Leroux. 1876. p. 466 - 477.

33. *Macdonald* : Devolopment of Muslim Theology. New - York. 1903.

34. *Madkour* (Dr. Ibrahim): Avicenna et l'Alchimie. Revue de Caire, 1951.

35. *Mahdi* (Muhsin): Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center for Middle Eastern Studies. reprinted from Journal of Near Eastern Studies. vol. 26. No. 4, october 1967.

36. *Marmura* (Michael, E): Avicenna and the problem of the infinite number of souls. vol. *XXII*, 1960. pontifical institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

37. *Martin* (T.H.): "Nature". article dans le dictionnaire des sciences philasophiques de Frank. Paris, Hachette, 1885. p. 1171 - 1180.

38. *Massignon* (M.L.) : La philosophie Qrientale d'Ibn Sinâ, et Son alphabet philosophique (Mémorial Avicenna *IV*, publications de l'institut Français d'archéologie Qrientale du Caire, 1954. p. 1 - 18.

39. *Mercier* (Cardinal) : A manual of Modern Scholastic philasophy. English translation by T.L. parker. Two volumes, London - Kegan paul, 1926.

40. *Mieli* (Aldo) : La Science Arabe et Son rôle dans l'evolution Scientifique mondiale. Leiden, 1966.(1)

41. *Munk* (S.): Melanges de philosophie Juive et Arabe. paris 1955.

(١) راجع ماكتبناه عن هذا المؤلف الهام فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٤ — ٤٣٥ .

42. *Munk* (S): Ibn Sina, article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Frank. Paris 1885. p. 752 - 755.

43. *Nasr* (S.H.) : an introduction to islamic Cosmological doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the ikwan al safa, al Biruni, and ibn Sina. Cambridge. 1964.

44. *Nasr* (S.H.): Cosmologies of Aristotle and Ibn-Sina, pakistan philosophical Journal (Lahore). vol. 3, p. 13 - 28. January 1960.

45. *Plato* : plato Cosmology : The Timaeus of plato. English translation by F.M. Cornford. London-Routledge - Regan Paul. 1956.

46. *Plato* : Phaedo. English translation by H. Tredennick - London - 1955.

ترجمها إلى العربية الدكتور زكى نجيب محمود — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ م . كما قام الدكتور على سامى النشار بترجمتها فى كتابه « الأصول الأفلاطونية » جزء ١ . ورقمها على النص اليونانى الدكتور نجيب بلدى . كما بحث الدكتور على النشار فى « فيدون فى الفلسفة الإسلامية » بنفس الكتاب — القاهرة — دار المعارف سنة ١٩٦٢ م .

47. *Plato* : The republic. English translation by A.D. Lindsay London 1948.

قام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا . وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم — القاهرة — دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٨ م .

48. *Pope* (A.U.): Avicenna and his Cultural back ground. Bulletin of the New - York Academy of Medicine vol. 31. p. 318 - 333, 1955.

49. *Quadri* (g): La philosophie Arabe dans l'Europe Médievale, des origines à Averroés. Traduit de l'italien par Roland Huret. paris 1960.

50. *Radhakrishnan* : History of philosophy Eastern and Western London - Allen-unwin, vol. I, 1962.

51. *Rahmann*: Avicenna's psychology. London - oxford- 1952.

52. *Ross* (S.D.) : Aristatle. London - oxford. 1953.

53. *Saliba* (Dr. Jemil): Etude sur la metaphysique d'Avicenna Paris. Presses universitaires de France. 1927.

54. *Sarton* (g.) Introduction to the history of Science.(١) Baltimore vol. I, 1927, vol. II part I 1950, part II, 1950, vol. III part I, 1947, part II 1948.

55. *Sarton* (g): Ancient Science and modern civilization".(٢)New - York. 1954.

وللكتاب ترجمة عربية للدكتور عبد الحميد صبرة — القاهرة — مؤسسة فرنكلين سنة ١٩٦٠ م .

56. *Taylor* (H.O.) : The mediaeval Mind. Two volumes. Harvard. 1962.

57. Vaux (Baron Carra de) : Avicenna. Paris - Alcan. 1900.

58. *Vaux* (Carra de) : Les penseurs de l'Islam. Paris - geuthner tome *II* et *IV*. 1920 - 1923.

59. *Walzer* (R.R.): Articles "Avicenna" and "Arabic. Philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol *II*, 1964. London.

60. *Wensinck* (A.J.) : The Muslim Creed. London-Cambridge.

61. *Wulf* (Maurice de): History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London. Longmans - green. 1935.

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٧.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا المشار إليه سابقاً ص ٤٣٧ .

كتب أخرى للمؤلف

١ ـ النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ — مكتبة الدراسات الفلسفية .

٢ ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ . مكتبة الدراسات الفلسفية .

تم إيداع هذا المصنف بدار الكتب والوثائق القومية
تحت رقم ٢٦٦٩/١٩٧٣

مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٧٣



دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق

تتمثل أهمية هذا الكتاب فى دراسة عديد من مذاهب فلاسفة المشرق العربى على ضوء منهج جديد يقوم على النقد والتحليل، يدعو إليه مؤلف الكتاب لأول مرة فى تاريخ الدراسات الفلسفية العربية .

وبعد تصدير يكشف فيه المؤلف عن دعائم المنهج الجديد الذى يدعو إلى اتباعه ، يحلل الكتاب مجموعة من آراء الكندى حول اتفاق العقل والشرع وحدوث العالم ، والأدلة على وجود الله ووحدانيته . ومجموعة من آراء ابن سينا حول المعادن والنبات والحيوان والنفس الإنسانية .

وأخيراً يبين المؤلف فى دراسته لآراء الغزالى حول العلم الإلهى والخلود ، أن الغزالى كان أقرب إلى المتكلمين الأشاعرة منه إلى الفلاسفة .

فهذا الكتاب لايقتصر على العرض الموضوعى لهذه المسائل ، بل يقدم محاولة ذاتية وتفسيراً جديداً القصد منهما إحياء التراث العربى وإعادة كتابة تاريخ الفلسفة عند العرب من جديد .



١٠٠٣١٥/٠١

٨٠٠ م.